Ciprian Iulian Toroczkai

Literatura teologică românească în secolul XX:

accente, sinteze și repere bio-bibliografice

Presa Universitară Clujeană

Ciprian Iulian Toroczkai

Literatura teologică românească în secolul XX:

accente, sinteze și repere bio-bibliografice

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie

Pr. Conf. univ. dr. Cristian Sonea

ISBN 978-606-37-0370-6

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Ciprian Iulian Toroczkai

Literatura teologică românească în secolul XX:

accente, sinteze și repere bio-bibliografice

Presa Universitară Clujeană

2018

Cuprins

Lista prescurtărilor

IRM – International Review of Mission (Geneva)
ST – Studii Teologice (București)
O – Ortodoxia (București)
EIBMBOR – Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
GB – Glasul Bisericii (București)
BOR – Biserica Ortodoxă Română (București)
MO – Mitropolia Olteniei (Craiova)
WCC– World Council of Churches
VO – Vestitorul Ortodoxiei
MB – Mitropolia Banatului (Timișoara)
MMS – Mitropolia Moldovei și Sucevei (Iași)
RT – Revista Teologică (Sibiu)
SOP – Service Orthodoxe de Presse (Paris)

Prefață

În opinia unui dintre cei mai de seamă teologi ortodocși români din secolul XX, Dumitru Stăniloae, teologia este o slujire eclesială ce are ca scop mântuirea oamenilor: ea „este reflexia asupra conținutului credinței moștenit din mărturia și trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși”[1]. Astfel, avem de-a face cu un dublu raport: pe de o parte, teologia trebuie să fie adaptată nevoințelor dintr-un timp și un spațiu anume, dar pe de altă parte, ea are datoria de a explicita și transmite învățătura autentică a Bisericii, de care nu se poate îndepărta fără riscul de a înceta să mai fie o teologie ortodoxă.

Teologia ortodoxă contemporană a întruchipat aceste două cerințe. Astfel, în ce de-a doua jumătate a secolului XX și la începutul secolului al XXI-lea s-a dezvoltat o admirabilă teologie ortodoxă în mai toate ramurile Ortodoxiei: în diaspora rusă, se cuvin a fi amintiți Serghei Boulgakov, Nikolai Berdiaev, Kiprian Kern, Nikolai Afanassieff, Georges V. Florovsky, Vladimir Lossky, John Meyendorff sau Alexander Schmemann; în teologia greacă, Ioannis Karmiris, Panayotis Nellas, Nikos Nissiotis, Ioannis Romanides, Ioannis Zizioulas sau

[1] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 2003, p. 100.

Chrystos Yannaras; în teologia sârbă, Nikolai Velimirovic, Justin Popovic sau Athanasie Jevtic.

În teologia ortodoxă română, figura dominantă a fost cea a Părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993). Deopotrivă prin cantitate și calitate, opera acestuia a marcat și marchează încă generații întregi de teologi. Este motivul pentru care începem expunerea noastră cu două studii care îi sunt dedicate. Pe același palier, al redescoperirii și revalorificării Tradiției patristice, se înscrie și opera Părintelui Ioan G. Coman, cel mai de seamă patrolog ortodox român. În fine, gândirea acestor doi – și în special a lui Stăniloae – și-a pus amprenta asupra altor doi teologi de seamă: Ion Bria, care a activat timp de peste două decenii la Geneva, în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, și Ilie Moldovan, care a activat ca profesor la singurele Facultăți de Teologie ce mai rămăseseră deschise în România în timpul regimului comunist, la București și Sibiu. Deși pleacă în general de la aceleași surse, liniile pe care se dezvoltă teologia celor doi sunt diferite – dovadă că teologia ortodoxă ilustrează principiul sobornicesc al „unității în diversitate”, și nu al uniformității monotone.

Scopul pentru care am scris cartea de față este unul dublu: pe părinții Ion Bria și Ilie Moldovan i-am avut profesori la Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu, cel dintâi predându-ne Teologie Dogmatică și Ecumenică în anii trei și patru de licență, iar cel de-al doilea Teologie Morală și Spiritualitatea la ciclul de masterat. În primul rând, le dedicăm aceste prezentări ca un omagiu. Dar un omagiu se cuvine să le aducem și celorlalți doi mari teologi ortodocși români: prin ucenicii lor amintiți, opera Păr. Dumitru Stăniloae și Ioan G. Coman au constituit un izvor și un model pentru felul în care se face teologie. Drept urmare, suntem siguri că teza noastră de doctorat[2],

[2] Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate: Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012. În această lucrare facem o prezentare a direcției „neopatristice” în teologia ortodoxă contemporană, plecând de la apelul de „întoarcere la Părinți” lansat de Georges Florovsky cu ocazia Primului Congres al Facultăților de Teologie de la Atena (1936).

precum și alte cărți și studii ale noastre, nu ar fi putut exista fără importanta moștenire pe care aceștia au lăsat-o generațiilor viitoare.

Al doilea motiv se datorează încă slabei cunoașteri a teologiei ortodoxe românești în *unitatea* ei. Acest fapt este evident mai ales dacă ținem seama de situația cunoașterii sale în afara României. E drept, există câteva lucrări de sinteză, dintre care se cuvin a fi amintite două: una în limba franceză[3], iar mai recent, una în limba engleză[4]. Totuși, lipsesc încă traducerile substanțiale din teologii români, de unde și slaba lor receptare de către mediul academic din afara României. Chiar acolo unde există, ele sunt – așa cum e de altfel firesc – în limbi de circulație: engleză, franceză sau germană. Se produce însă în acest fel un fapt paradoxal: teologii români sunt mai cunoscuți (și apreciați) „în afară" de ne-ortodocși decât de ortodocși!

Această situație nu considerăm că este normală. Unitatea Ortodoxiei nu se poate manifesta în necunoaștere. Este motivul pentru care am scris, în limba română, o prezentare a teologiei ruse din diaspora[5]. În revers, dorim ca lucrarea de față să ofere, chiar și succint, o prezentare de sinteză a principalelor contribuții aduse de teologii români la dezvoltarea teologiei ortodoxe contemporane.

O parte din studiile cuprinse în această carte au fost inițial publicate în volume și reviste din România sau Republica Moldova: „Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae" în *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii*, Dumitru Abrudan (ed.), Ed. Universității „Lucian Blaga" Sibiu, 2004, pp. 194-231; „Восприятие трудов прот. Дмитрия Станилоае (1903-1993) на национальном и международном уровне. Вклад митр. Антония Плэмэдялэ", în Octavian Moșin, Ion Gumenâi (eds.), *Biserica Ortodoxă din interfluviul*

[3] L'Eglise Orthodoxe Roumaine, *De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines a nos jours*, EIBMBOR, Bucharest, 1974.

[4] Viorel Ioniță (ed.), *Orthodox Theology in the 20th Century. A Romanian Orthodox Perspective*, Basilica Publishing House of the Romanian Patriarchate, Bucharest, 2013.

[5] Ciprian Iulian Toroczkai, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți și originalitățile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005.

pruto-nistrean (1813-2013), Cuvîntul-ABC, Chișinău, 2013, pp. 204-214; capitolul despre pr. Ioan G. Coman este inedit; capitolul despre pr. Ion Bria este o sinteză a studiului „Părintele Profesor Ion Bria și harisma teologului", în *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală*, Nicolae Moșoiu (ed.), Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2010, pp. 535-549, respectiv a postfeței publicate în Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Ediția a II-a, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009, pp. 203-228; în fine, capitolul despre pr. Ilie Moldovan reunește studiile „O viață pusă în slujba valorilor morale ale Bisericii și ale neamului românesc: Părintele Ilie Moldovan", în *Teologie ortodoxă în destin românesc. Omagiu Părintelui Profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, pp. 46-70, „In Memoriam Părintele Profesor Ilie Moldovan (1928-2012)", în *Revista Teologica* 22 (2012), nr. 1, pp. 183-187, și „Părintele Profesor Ilie Moldovan (1928-2012) – o axiologie ortodoxă românească în sec. XX", în *Epifania. Revistă de dialog ortodox* nr. 21 (iunie-august 2012), pp. 100-104. Studiile au fost revăzute de autor, fără însă a le schimba din punct de vedere formal (vezi de exemplu sistemul de citare). Suntem siguri că acest fapt nu va impieta defel lecturarea textului sau parcurgerea bibliografiei. În orice caz, prezentarea noastră se dorește să fie o introducere în gândirea unora dintre cei mai de seamă teologi ortodocși români din secolul al XX-lea, nu o expunere exhaustivă.

I.
Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae

Introducere

Teologul evanghelic K. C. Felmy, făcând o expunere introductivă a teologiei ortodoxe, afirmă că specificul acesteia ar fi centrarea pe „calea experienței" căci „chiar dacă și un teolog evanghelic sau romano-catolic ar fi de părere că poți fi romano-catolic sau evanghelic numai dacă trăiești în sfera experienței creștinismului evanghelic sau catolic – accentuarea experienței trăite în Biserică până într-atât încât aceasta să apară drept principalul semn distinctiv între confesiuni se prezintă ca un fapt tipic ortodox" [1]. Această experiență (*Erfahrung*) se deosebește radical de trăirea (*Erlebnis*) individualist-subiectivă protestantă, susținută de A. von Harless sau F. H. Franck, trimițând la Biserică, la cultul divin, la Sfintele Taine, la rugăciune și asceză, adică fiind sinonimă cu noțiunea „eclezialitate".

Denunțarea „pseudo-morfozei" teologiei ortodoxe, supusă influențelor teologiei apusene scolastice, și imboldul la revalorificarea constructivă a izvoarelor ei revelate, de actualizare a spiritului ei

---

[1] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 47-49.

apostolic și patristic originar, a avut loc cu ocazia Primului Congres de Teologie Ortodoxă (Atena, 1936) prin două comunicări excepționale – „Influențele occidentale în teologia rusă” și „Patristica și teologia modernă” – susținute de G. Florovsky, cel ce se făcea conștiința unei întregi generații de tineri teologi: V. Lossky (1903-1958), I.Popovici (1894-1979), A. Schmemann (1923-1983), P. Nellas (1936-1986), I. Zizioulas (n. 1930) ș.a.[2]

La acest apel a răspuns, aducându-și un aport remarcabil, și teologia românească, în special prin „patriarhul” ei, Păr. Dumitru Stăniloae (1903-1993), apreciat, pe bună dreptate, ca fiind „cel mai mare teolog ortodox contemporan”.[3] Având în comun cu reprezentanții curentului „neo-patristic” din Rusia (inclusiv membrii diasporei din Europa occidentală și SUA) și Grecia încercarea de eliberare de influențele scolastice apusene, în spiritul Sfinților Părinți, opera sa are și aspecte originale[4], cum ar fi deschiderea către valorile occidentale teologice și filozofice (pe care le asimilează în spirit critic), sau promovarea unei teologii ortodoxe române specifice, ce își are propria identitate națională și propria universalitate. Astfel, deși cunoaște și apreciază opera unui V. Lossky[5], de exemplu, teologul român crede că poporul său a realizat o sinteză între Orient și Occident, având în comun cu prima Ortodoxia iar cu a doua latinitatea; teologia

---

[2] Ioan I. Ică jr., „«Patristica şi teologia modernă». Semnificaţia şi actualitatea unui program teologic (G. Florovski), în *Mitropolia Ardealului*, nr. 10-12 (1982), pp. 707-714.

[3] Olivier Clément, „Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l’Orthodoxie roumaine”, în *Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 82 (= PC).

[4] Într-un fel, preocupările teologului român se desfăşoară iniţial complementar cu cele ale teologului rus G. Florovsky, fapt demonstrat de punerea în circulaţie a învăţăturii palamite despre distincţia dintre fiinţa şi energiile divine necreate (*Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,*1938), cam în aceeaşi perioadă în care era redactat masivul opus *Căile teologiei ruse* (1937).

[5] Dumitru Stăniloae, „Cu Losski apare un alt fel de a scrie dogmatica”, în *Cotidianul*, supl. Alfa şi Omega, nr. 41 (19 febr. 1993), p. 5; Sorin Dumitrescu, *7 dimineţi cu părintele Stăniloae,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1987, p. 100.

românească are deci rolul de punte între cele două spiritualități, păstrând echilibrul între raționalismul grec și misticismul slav[6].

Părintele Stăniloae, autorul unei opere vaste[7], rezultat a peste o jumătate de secol de gândire creatoare febrilă, promovează o „teologie a nuanțelor" ce face extrem de dificilă receptarea sa integrală. Riscurile unor eventuale abordări și concretizări sunt fie căderea într-o perspectivă „hagiografică", ceea ce ar conduce la o tratare idealist-simplistă, limitată la nivelul citărilor, fie rămânerea într-o perspectivă strict științifică, care nu ar ține seama de duhul ce o însuflețește, congenial cu al Părinților, adâncită în Revelația păstrată și valorificată de Tradiția Bisericii, sub acțiunea harului Duhului Sfânt, singurul care oferă „harisma teologului".

Capitolul de față își are temeiul în viziunea pe care o propune, și anume de a surprinde legătura intimă între cult-dogmă-spiritualitate, așa cum se desprinde din gândirea Părintelui Stăniloae, cu accent pe elementul moral. În plus, deși este recunoscut că persoana și comuniunea reprezintă „cheia întregii viziuni teologice a Păr. Stăniloae"[8], totuși nu există încă o tratare sistematică a acestor concepte esențiale și a implicațiilor lor teologice, sociologice, etnice, eclesiologice sau eshatologice.

Persoană și comuniune

„Marile sinteze" ale personalismului rus au apărut datorită provocării ecumeniste (care a dus la reactualizarea și reconceptualizarea intuițiilor fundamentale ale gândirii patristice) și provocării „modernității reducționiste", adică a nihilismului și ateismului, a individualismului liberal burghez și a colectivismului totalitar marxist. Tuturor acestor „-isme" le este opusă „ireductibilitatea persoanei". Considerând că Occidentul a

---

[6] Idem, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român,* Ed. Elion, Bucureşti, 2001, pp. 7 și 15.

[7] Vezi în această carte capitolul III.

[8] Ioan I. Ică jr, „De ce «Persoană şi Comuniune»?", în PC, p. XXVII.

deviat spre raționalism și esențialism, teologii ruși aflați în exil în Franța vor elabora, pe baza temei tipic slavofile de „sobornost" și a intuițiilor dostoievskiene privind „misterul libertății", o filozofie și o teologie existențial-personalistă, în centrul căreia se găsește apofatismul „persoanei". Persoana este înțeleasă ca o categorie teologică divină, harică, eclesiologică, diferită de individ - categorie naturală, biologică, psihologică, sociologică, morală.[9]

Nikolai Berdiaev afirmă că persoana este de origine divină și are ca principale caracteristici spiritul si libertatea. Opusă radical obiectivării și necesității naturale, ea poate fi înțeleasă doar în cadrul unei „filozofii dualiste", căci, în ultimă instanță, există doar două tipuri de filozofie: una existențial-personalistă, antropocentrică, bazată pe primatul subiectului asupra obiectului, și una esențialist-impersonală, cosmocentrică, naturalistă, bazată pe primatul obiectului și necesității asupra subiectului. Pentru Berdiaev personalismul îmbracă o formă dialectică, aproape gnostic-maniheistă: Ființa ar fi produsul „gândirii objectivante", fiind deci lipsită de existență; persoana e în afara ființei, e opusă ființei, „căci persoana e primordială, precede Ființa". Autonomia absolută a omului, care posedă o libertate ce nu e creată sau determinată de Dumnezeu, stă la baza personalismului.[10]

Fără a ajunge la o asemenea poziție extremă, existențialismul-personalist și apofatismul devin categorii principale de interpretare la întreaga școală neopatristică rusă. P. Florensky afirmă că ipostasul, persoana, este chipul spiritual al omului; ea este deci antitetică față de *ousia,* iar această antiteză creează dinamismul vieții interioare.[11] Vl. Lossky extinde convingerea sa, că singura re-citire corectă a Tradiției

[9] Idem, „Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană", în PC, p. 359.

[10] *Ibidem*, p. 361.

[11] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin:* IV. *Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă,* trad. Maria Cornelia Ică jr., Studiu introd. şi postfață Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 31. Vezi şi Pavel Florenski, *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori,* trad. Dumitru Popescu, Emil Iordache şi Ioan Friptu, Studiu introd. Ioan I. Ică jr., Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 176 ş.u.

este cea care declară caracterul apofatic al teologiei, și asupra persoanei: caracterul esențial apofatic al persoanei nu permite altă definire a ei decât aceea de a fi „ireductibilă la natură”. Ipostasul extaziază propria natură, pe care o conține dar o și depășește neîncetat. De aceea teologul rus se întreabă: „dacă e vorba de o meta-ontologie, singur Dumnezeu poate să o cunoască”.[12]

Această dihotomie natură-persoană este preluată și de reprezentanții școlii neo-grecești, în special de Ioannis Zizioulas și Christos Yannaras. Mitropolitul de Pergam, făcând un scurt istoric al precizării terminologice la Părinții capadocieni, va sublinia faptul că iubirea este categoria ontologică prin excelență. Ființa este, prin urmare, nu substanță, ci comuniune (*koinonia*) iar comuniunea e persoană. Principiul (*arche*) ontologic al ființei divine este persoana, și anume Tatăl: „această iubire care ipostaziază pe Dumnezeu nu e ceva comun Celor Trei Persoane cum e natura divină, ci ea se identifică cu Tatăl…”[13]. Calitatea omului de a fi *imago Dei* face ca principala caracteristică a omului să stea „în persoană mai mult decât în natură”. Căderea în păcat a condus la două moduri distincte de existență, numite (cam impropriu) „ipostas biologic” și „ipostas eclesial”. Ca „ipostas biologic” omul are o identitate tragică, fiind supus necesității ontologice și individualismului; de aceste două „pasivități” el scapă doar asumându-și modul hristologic de existență, comunicat prin Tainele de inițiere. Persoana devine acum un „ipostas eclesial”, sacramental sau euharistic, eshatologic și ascetic.[14]

Un proiect similar elaborează și Chr. Yannaras, pornind însă de la categoriile filosofice heideggeriene. Se regăsesc la el denunțarea raționalismului și existențialismului (ce au ca ultim rezultat nihilismul,

---

[12] Vladimir Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu,* trad. Anca Manolache, Ed Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 118-121. Această distincție între natură şi persoană afirmată exagerat, va conduce la formularea opiniei despre dubla”iconomie”: Iisus Hristos ar mântui exclusiv natura umană, în timp ce opera Duhului Sfânt se rezumă la sfințirea persoanelor.

[13] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială,* trad. Eugen Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, pp. 7-21.

[14] *Ibidem*, pp. 46-62.

proclamarea apoteotică a „morții lui Dumnezeu") și afirmarea primatului categoriei relaționale a persoanei asupra esenței, caracterul ei „ekstatic" (manifestat în „eros"-ul interpersonal). „Dumnezeu este Dumnezeu pentru că este Persoană, adică pentru că existența Lui nu depinde de nimic, nici măcar de Ființa sau Natura Sa". „Fiecare om este o existență *personală* (s.a.) care poate să ipostazieze viața ca iubire adică libertate față de limitele naturii sale create, libertate față de orice necesitate – așa cum este Dumnezeu Cel necreat".[15]

O viziune echilibrată, ontologică, autentic patristică despre persoană a fost susținută de Păr. Dumitru Stăniloae.[16] Identificând fondul predominant romantic, polarizator, datorat influenței germane din secolul XIX, al întregii filozofii și teologii ruse, referindu-se în mod explicit la Lossky[17], teologul român apreciază afirmația acestuia că voința naturii este de a fi tuturor în comun (comuniunea nu coincide cu tendința insului de a acapara natura tuturor), dar respinge existența unei opoziții între persoană și natură. Singura opoziție ce poate fi acceptată trebuie să vizeze nu natura umană propriu-zisă, ci starea desfigurată a naturii.[18] Dezvoltând în mod corect învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre *logos tis physeos* și *tropos hyparxeos*, Părintele Stăniloae susține o viziune ontologică despre persoană. Punctul de plecare îl constituie reflecțiile hristologice din *Iisus Hristos sau restaurarea omului*: paradoxul ipostasului e acela de a fi în același timp o „realitate deosebită de ființă", dar și „concretizarea și realizarea ființei". „Natura tinde spre o stare ipostatică determinată", căci „în natura omenească se află ca o potențialitate ipostasul omenesc". El nu este deci un adaos exterior, ci reprezintă „forma necesară la care ajunge natura de îndată ce există de fapt", „un aspect nou, un nou mod de a fi

---

[15] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă,* trad. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 78.

[16] Ioan I. Ică jr., „Persoană sau /şi ontologie…", p. 376.

[17] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1, Ediția a II-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 277 (=TDO 1).

[18] *Ibidem*, p. 278.

provenit din virtualitățile naturii".[19] Dacă natura este un *ce*, ipostasul este un *cine*. Se evită astfel desubstanțializarea persoanei, arătându-se că adevăratul personalism nu contrazice, nu distruge, ci asumă și desăvârșește ontologia. Ființa nu este un simplu dat (*datum*) ci un dar (*donum*), a cărei prezență implică un dăruitor (*donans*) – persoana.

Afirmarea valorii eterne a persoanei, armonia între uman și divin în Hristos, între natură și persoană atât în dumnezeire cât și în om, este întregită și de aspectul relațional al subiectului.[20] Realizarea majoră constă în dialogul critico-polemic cu existențialismul, căruia Părintele Stăniloae îi recunoaște meritul de a surprinde, în opoziție cu antropologia carteziană reducționistă, caracterul fundamental transcendent al subiectului. Sunt citați mai ales L. Lavelle, M. Buber și M. Heidegger. Filozoful francez, combătându-l pe J. P. Sartre, care socotea că edificarea conștiinței are loc printr-un act de separație de ființă, afirmă conștiința de sine ca fiind participarea, prin iubire, la o realitate absolută – Actul etern și indivizibil. Părintele Stăniloae îl apreciază pentru afirmarea aspectului comunitar al persoanelor umane, însă respinge ideea că „aceeași esență divină, indivizibilă" se află în toate subiectele, căzându-se în panteism.[21]

Martin Buber propune un sistem de structurare diadică a lumii umane, având ca arhetip revelațional teofania de pe Sinai. Pentru Buber nu există Eu în sine ci numai unul relațional configurat: *Eu*-l din cuvântul fundamental *Eu-Tu* sau *Eu-Acela*.[22] Sfera relației are trei aspecte – relația cu natura, cu oamenii și cu ființele spirituale. Cea mai intensă formă de relație este însă „relația pură", adică întâlnirea cu Absolutul ca persoană. „Omul accede la Eu prin Tu", căci prin tot ceea

[19] Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea* omului, Ediția a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 110-117 (=IHRO).

[20] Sorin Dumitrescu, op.cit., p. 151: „Am pus accentul pe ideea de persoană, dar în relaţie cu comuniunea. Persoană şi comuniune. Nu numai comuniune, ci şi persoană".

[21] IHRO, pp. 125-127.

[22] Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 79.

ce înfăptuiește omul trebuie să audă adresarea Prezenței Absolute care îl cheamă la responsabilitate și la întâlnire. Omul trăiește în prezent doar regăsindu.se mereu în lumea lui *„între Eu și Tu”*, căci Eu-l este real în măsura în care participă la realitate. El devine cu atât mai real, cu cât această participare este mai desăvârșită.[23] Schimbarea sintagmei biblice „La început a fost Cuvântul” cu sintagma „La început este relația”[24] demonstrează încadrarea gândirii lui M. Buber într-un model explicativ relațional al iudaismului căruia, deși îi recunoaște unele aspecte pozitive (subiectul relațional, un referent transcendent clar conturat), Părintele Stăniloae îi adaugă elementul personal-comunitar: structura triadică a ființei umane – nu doar *Eu-Tu* ci și *Eu-Tu-El* – și subiectul creator care personalizează întreaga creație. „Teologia relației” este completată de o „teologie a comunicării”, ce are ca fundament o etică relațională cu o dimensiune concretă, identificată cu iubirea.[25]

Intenționalitatea după comuniune este stabilită cu deplină claritate de „filozofia mai nouă” (citat fiind M. Heidegger), spune Părintele Stăniloae: „tendința fundamentală a subiectului și trăirea în comuniune înseamnă plinirea lui. Persoana nu este simplu *Vorhandenheit* ci *Existentz*, ea nu este o entitate închisă în sine, ci se află într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care trăiește”. Exprimarea subiectului ca „eu cuget”, „eu lucrez” are ca dimensiune tacită implicația „eu cuget *ceva*”, „eu lucrez *ceva*”[26]. Așadar, presupunând cele două determinări ale ființei (*Dasein*), „faptul–de-a-fi-în-lume” (*in-der-Welt-sein*) și „libertatea” (*Freiheit*), se poate afirma că „nici piatra, nici

---

[23] Martin Buber, *Eu şi Tu,* trad. Ştefan Augustin Doinaş, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 60. Detalii la Marian Pătru, *„Mutuality – Presence – Personal Revelation through the Word. Father Dumitru Staniloae and Martin Buber's relational ontology”*, în *Review of Ecumenical Studies – Sibiu* nr. 3 (2013), pp. 320-338.

[24] *Ibidem*, p. 44.

[25] Sandu Frunză, op.cit., pp. 89-90. Virgil Ierunca, „Teologia Dogmatică Ortodoxă a Părintelui Dumitru Stăniloae”, în PC, p. 106: „Iată că grație Păr. Stăniloae, care extinde relația duală Eu-Tu, la triada înglobantă Eu-Tu-natură, comunicarea devine comuniune, iar prin aceasta iubire: de mine, de tine şi de Dumnezeu. De unde se vede că Dumnezeul teologilor poate deveni – adialectic – şi Dumnezeul filosofilor”.

[26] IHRO, p. 124.

planta, nici animalul *nu există*; numai omul există”[27]. Dasein-ul are un mod proiectiv și dinamic de a fi, căci el nu *are* o ființă, se naște în permanență din confruntarea cu modalitățile și posibilitățile sale de a fi, ce au ca limită finală Nimicul (*das Nichts*). Accesul la Nimic este deschis de teamă (*Angst*). Ființarea exemplară presupune atât calitatea de ființare întrebătoare, cât și cea de „ființare prin care orice ființare se deschide către ființa sa”. Teama îl face pe om ca „loc” (*das Da*) să-și dea seama de destinul său de „a-fi-spre-moarte” (*sein-zum-Tode*).[28]

Părintele Stăniloae recunoaște valoarea existențialismului în afirmarea transcendenței persoanei umane, însă el adaugă apoi că aceasta „e satisfăcută de-abia în creștinism”[29]. Întâlnirea cu semenul sau cu moartea nu pot satisface setea de absolut a omului. „Transcendența adevărată este în același timp graniță supremă și resursă nelimitată și numai o *persoană supremă,* un *subiect suprem* prezintă ambele calități experimentate în comun atunci când intrăm în comuniune cu aceasta”[30]. Dumnezeu ca temei ultim, prin Întruparea Logosului, desființează moartea, care poate să fie o transcendență doar prin faptul că în dosul ei ne așteaptă judecătorul Iisus Hristos.[31] „Doamna grijă” (*Frau Sorge*) este interpretată de Păr. Stăniloae ca fiind nu doar un efect al înlănțuirii totale sau exagerate a omului de lume, ci și „grija” omului pentru destinul său etern, grija de mântuire. Mai exact, în primul caz este vorba de „frica de lume” (*Furcht*), care „ne stăpânește prin slăbirea voinței noastre”, în timp ce în al doilea caz e vorba de „frica de Dumnezeu” (*Angst*) care e o „forță ce întărește voința noastră”[32].

Concluzia afirmațiilor de mai sus e aceea că Părintele Stăniloae nu doar preia anumite teme din filozofia existențialistă (ca în cazul unui

---

[27] Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii,* trad. Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, Bucureşti, 1998, p. 21.

[28] *Ibidem*, pp. 27-32.

[29] IHRO, p. 57.

[30] Silviu Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 128.

[31] IHRO, p. 58.

[32] Idem, *Ascetica şi Mistica ortodoxă* vol. 1, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 109-111 şi 124-125 (=*Ascetica*).

Chr. Yannaras, de exemplu) ci oferă un răspuns creativ existențialismului. Exploatând în mod creativ potențialul acestuia, el rămâne angajat în Biserică, caută să trăiască după Tradiția Bisericii, exemplul cel mai clar al acestei asocieri reprezentându-l accepțiunea dată noțiunii de persoană.[33]

Identificând, în urma dialogului creator cu filozofia religioasă rusă și teologia „neopatristică" din diaspora, respectiv cu existențialismul, principala caracteristică a omului ca fiind un subiect conștient de sine, centru al acțiunii, dar, în același timp, un subiect orientat spre alții, Păr. Stăniloae se află în concordanță cu antropologia teologică, hristocentrică a Părinților. Problematica se centrează în jurul noțiunii de chip al lui Hristos, Care El Însuși este Chipul lui Dumnezeu, deci în jurul sintagmei de „chip al Chipului"[34]. Fiecare persoană este un chip al Sfintei Treimi, fapt ce se reflectă și în întreaga comunitate a ființelor umane. Teologia „chipului", care are ca punct de plecare textul de la Col. 1, 15-18, demonstrează faptul că ontologia omului este iconică, că „esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde"[35]. Luând în considerare doar aspectele naturale ale omului, sufletul, rațiunea sau exclusiv persoana, fără a porni de la Arhetip, nu putem să definim corect constituția, destinul și originea omului.

Păr. Stăniloae, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Ioan că „Dumnezeu este iubire", arată că Dumnezeu S-a revelat ca tripersonal, iar la cunoașterea Lui nu se poate ajunge decât în mod experimental: „experiența treimică este experiența cotidiană care își are obârșia în Dumnezeu – Tatăl, manifestarea în Dumnezeu – Fiul, comunicarea în Dumnezeu – Duhul". Este vorba aici de „misterul etern al comuniunii personale în iubire", iar pentru ca aceasta să fie deplină, se cer Trei

---

[33] Andrew Louth, „*Review Essay*: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae", în *Modern Theology* nr. 2 (1997), p. 261.

[34] Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ediția a II-a, Studiu introd. şi trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 65-82.

[35] *Ibidem*, pp. 75-76.

Persoane[36]. Structura triadică se reflectă și în ființa umană căci „la temelia minții, sau a eului, sau a subiectului, avem pe Tatăl, iar în conștiința de sine, îmbogățită cu cât mai multe sensuri e reflectat Fiul și în comunicarea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfânt"[37]. Ontologia umanului cu împărțirea *nous, logos, pnevma* reflectă destinul omului de a ajunge în conformitate cu modelele lui.

Originea hristologică și prin Hristos treimică a omului face ca axioma carteziană *cogito, ergo sum* să fie insuficientă. Fără a fi falsă, spune Părintele Stăniloae, ea trebuie întregită de dictonul *amo, ergo sum* pe care îl utilizează episcopul Calist de Constantinopol în secolul XIV, rezultând astfel o perspectivă mai largă asupra ontologiei umane lăsând loc și relaționalității: „în comunicarea prin iubire, fiecare persoană trăiește mai mult existența decât prin cugetare separată la sine sau la alții. Plusul de existență vine dintr-o comunicare reciprocă a existenței prin iubire"[38].

Un alt aspect al „teologiei chipului" constă în calitatea oamenilor de a fi frați ai lui Hristos și fii ai Tatălui. Relația Fiului cu Tatăl și cu Duhul se arată în aceea că omul nu poate exista singur nici material, nici spiritual, și că simte a avea o obârșie comună cu ceilalți semeni.[39] „Întemeindu-și viziunea asupra persoanei umane pe ideea modelării arhetipale, Stăniloae invocă drept structură explicativă imaginea unei

[36] Dumitru Stăniloae – Marc Antoine Costa de Beauregard, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ediția a II-a, trad. Maria Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 66-69. „Unul este, din punct de vedere moral, o satisfacție, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oarecare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi este deja unirea perechii. El mai conține imperfecțiuni, pentru că atunci când iubeşti pe altul, te iubeşti pe tine însuți,. Celălalt te reflectă. Unul se iubeşte, doi se iubesc. Iubirea desăvârşită, extatică, jertfelnică, iradiantă, dechisă, fără restricții, fecundă nu apare cu adevărat decât în trei." – TDO 1, p. 213, nota 200.

[37] Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 159 (=STDO).

[38] *Ibidem*, p. 158.

[39] Fiind creați de Tatăl prin Cuvântul sau Fiul Său Unul Născut, El a pus pe noi pecetea de fii ai Tatălui şi frați ai Lui nu după fire, ci prin originea comună.

pânze de păianjen de dimensiuni cosmice, pe care o corelează cu structura triadică a relației interpersonale la nivelul Sfintei Treimi”.[40]

Dacă Dumnezeu, prin Ființa Sa infinită, este imposibil de epuizat în cunoaștere (*Deus absconditus*), la fel ființa umană, datorită chipului, este o taină (*homo absconditus*). Paradoxul omului constă în faptul că e o persoană unitară și în același timp complexă, manifestându-se într-o multiplicitate nesfârșită de gânduri, de simțiri, de acte, încercând să ajungă la realizarea și exprimarea ei integrală. Totuși el își dă seama că plenitudinea nu se realizează prin puterile sale; „participă la infinit, dar nu este el însuși infinit”.[41] Din această căutare, omul sporește în cunoașterea de sine, inclusiv a faptului că el este un mister niciodată epuizabil, unit cu misterul cu adevărat infinit. *Imago Trinitas* constă în mod esențial în calitatea de persoană, formată din suflet și trup (pentru Păr. Stăniloae chipul cuprinde inclusiv trupul, fiind un rezultat al plasticizării rațiunilor creației și el formează împreună cu sufletul o singură fire, superioară naturii)[42], iar această calitate de persoană se poate întuneca prin păcat, dar nu se poate șterge. Din acest motiv, Stăniloae își concentrează atenția asupra unicității fiecărei persoane și asupra valorii sale în relația cu celelalte, care constă în faptul că fiecare ființă umană are un nume distinct. Numele trezește conștiința de sine și dezvăluie celorlalți că fiecare persoană în parte este de neînlocuit și posedă o unicitate ireductibilă[43].

[40] Sandu Frunză, op.cit., p. 71; cf. TDO 1, p. 202: „De fapt de la fiecare persoană duc fire la toate persoanele care pot fi actualizate sau nu în relații directe. Fiecare persoană este centrul unor raze nesfârşite asemenea unor stele; sau persoanele sunt legate prin razele lor ca într-o plasă uriaşă de ochiuri…Fiecare persoană este centrul atâtor fire actuale câte persoane se află în relație cu ea şi centrul atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relație cu ea. Şi fiecare persoană poate lua loc în centru față de orice altă persoană. Plasa aceasta de ochiuri se dezvoltă continuu din ea însăşi, o parte trecând, alta adăugându-se, ca într-o sferă de ochiuri tot mai dese”.

[41] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii şi îndumnezeitorul omului,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, pp. 17-18.

[42] Gheorghe Anghelescu, „Problematica antropologică în opera părintelui profesor Dumitru Stăniloae”, în *Mitropolia Olteniei* nr. 4 (1991), p. 153.

[43] Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,* Ed. Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 1999, p. 208.

De câte ori Păr. Stăniloae discută despre chip, o face întotdeauna pe două niveluri, individual și comunitar, arătând că omul este ființă – în – relație, adică are un caracter relațional, dinamic și direcțional[44]. Caracterul comunitar al chipului se desprinde din faptul că ființa umană este rezultatul relației dialogului dintre Persoanele treimice, după al cărei model a și fost creată. Spre acest model tinde, aflându-se într-o relație dinamică cu Dumnezeu, care este Absolutul personal. Definind omul ca fiind „cuvânt – persoană comunitară", Păr. Stăniloae oferă probabil, în cadrul „teologiei comunicării" (S. Frunză) pe care o creează, adevărata și singura definiție cuprinzătoare a omului ca și „chip al Chipului"[45].

Reflecțiile Păr. Stăniloae despre problematica umană vizează și destinul hristologic al creației, căci în „Iisus-Omul, aflat la capătul final al umanului, universul însuși și-a descoperit întregul lui sens și destin, ca transparent al lui Dumnezeu". Recapitularea lumii și a ființelor umane în natura umană a lui Iisus Hristos deschide calea spre comuniunea cu Dumnezeu, spre împlinirea asemănării. În acest proces dinamic, El ne este nu doar țintă, în mod strict, ci și cale. Întruparea este baza îndumnezeirii, ea revelează scopul creației omului de a participa la comuniunea desăvârșită în iubire a Persoanelor Treimice. Realizarea personală umană culminantă implică faptul că, „dacă persoana umană e făcută după chipul Lui (al lui Iisus Hristos, n.n.), modelul implică în sine potențial și chipul Său, pe care îl realizează în mod subzistent și în grad culminant prin asumarea naturii umane ca un chip desfășurat în Sine Însuși, ca chip unit nedespărțit cu modelul"[46]. Mântuirea înseamnă deci relație, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină: îndumnezeirea depășește orice gnoză sau etică. Relația existențială, vie, personală cu Iisus Hristos, care

---

44 *Ibidem*, p. 222.

45 Nicolae Moşoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae,* Ed. Paralela 45, 2000, p. 173.

46 TDO 2, pp. 22-24.

ne dă statutul filial față de Dumnezeu-Tatăl, stă la baza oricărei asceze. Etica, cunoașterea, faptele bune sunt un rezultat și nu o premisă; ele nu sunt altceva decât „manifestările relației iubitoare directe între persoană și persoană”. Participarea umană la viața Sfintei Treimi are loc prin unirea treptată cu Hristos, din a Cărui jertfă și Înviere primim puterea de a muri păcatelor. „Nu faptele în afara lui Hristos ne mântuiesc, deci nu faptele noastre, săvârșite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos Cel sălășluit în noi sunt necesare pentru însușirea personală a mântuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos și asemănarea cu El”[47].

Ținta spiritualității ortodoxe constă deci în întipărirea tot mai deplină, într-un progres nesfârșit, a omului credincios de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu. Îndumnezeirea sau participarea la dumnezeire este treapta ultimă a desăvârșirii omului ce se realizează prin revărsarea în el a nemărginirii divine. Inițiativa procesului dinamic de tindere de la chip la asemănare se găsește inclusă în chiar originea omului, reflex al Sfintei Treimi. Sunt puse aici bazele trinitare ale spiritualității creștine, căci doar comuniunea intertreimică în iubire

---

[47] IHRO, p. 198. Silviu Rogobete consideră că prin afirmarea rolului crucial pe care subiectul uman îl joacă în procesul mântiurii care vine de la Hristos, mergând dincolo de limitările” naturaliste”, substanțialiste, Stăniloae contribuie la”depășirea impasului în care propria-i Biserică pare a se afla” şi se situează parcă de partea unei înțelegeri protestante a importanței credinței personale şi a relației personale cu Hristos. Vezi Silviu Rogobete, op. cit, p. 233. Un alt autor baptist, Emil Bartoş, subscrie, în mod corect, demersurile păr. Stăniloae în cadrul unei întregi Tradiții patristice, ce are ca punct central expresia: „Dumnezeu S-a făcut pe Sine om pentru ca noi să putem deveni dumnezeu”. Consecințele legăturii speciale dintre *theosis* şi Sfânta Treime ar fi: îndumnezeirea este descrierea unei relații dintre Dumnezeu şi creație, căci deşi noi şi Dumnezeu suntem separați, fiind creatură, respectiv Creator, prăpastia care există între noi şi El nu este absolută, distanța nu este infinită; relația între om şi Dumnezeu este dinamică, noi fiind creați să creştem într-o relație tot mai intimă cu El (*theosis* este văzut ca un proces ce îşi are originea în scopurile creației); comunitatea tripersonală este sursa şi baza tuturor relațiilor şi lucrurilor existente, la nivel strict uman sau divino-uman, căci”dragostea este înțeleasă ca un act ontologic, care aduce permanent în existență ceva nou. Asfel, formula triadică devine o matrice a comuniunii pe care încercăm să o actulalizăm în misterul dragostei interpersonale”. Emil Bartoş, op.cit., pp. 26-30 şi 228-230.

poate menține și ridica omul într-un „dialog etern al iubirii”[48]. Orice concepție impersonalistă sau panteistă este astfel exclusă (făcând o comparație între Meister Eckhart și Sf. Simeon Noul Teolog, Păr. Stăniloae arată că principala deosebire între mistica apuseană și mistica răsăriteană constă în faptul că prima pune accentul pe natură, în timp ce a doua pe persoană; cel ce preface pe Dumnezeu într-o esență sfârșește însă la urma urmelor în panteism). Comunitatea desăvârșită de persoane este singura care poate „hrăni”, cu iubirea ei nesfârșită și perfectă, setea noastră de iubire față de ea și între noi.

Iubirea iradiantă din Treime se caracterizează prin acest paradox: pe de-o parte unește subiectele ce se iubesc, pe de alta nu le confundă. Rolul energiilor divine necreate este tocmai de a uni creația cu Creatorul ei. Persoanele își comunică ființa, care este inepuizabilă, ca o energie - „ființa însăși e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că ea este a Persoanelor supreme”.

Această iubire nu este însă uniformă. Ea este o iubire de Tată, de Fiu și o comunicare ipostaziată între Ele, în Persoana Duhului Sfânt. Structura supremei iubiri, în care se păstrează atât unitatea de ființă cât și distincția ipostatică este astfel realizată.

Întruparea Fiului nu este legată exclusiv de căderea lui Adam (văzută ca o *felix culpa* în teologia scolastică a lui Anselm) ci ține de voința lui Dumnezeu de a extinde treptat darul iubirii Sale infinite la alt ordin de subiecte conștiente în forma ei paternă. Prin Întrupare Dumnezeu Tatăl ne iubește în Fiul Său pe toți, pentru că Fiul S-a făcut fratele nostru. „Dacă nu s-ar fi întrupat Fiul ca om, nu s-ar revărsa în noi dragostea Tatălui, care din Hristos ca om trece și la noi (prin Botez, n.n.). Prin Fiul întrupat iradiază în umanitate și în lume Duhul Sfânt, ca dragoste a lui Dumnezeu față de noi și a noastră față de Dumnezeu.[49]

---

[48] *Ibidem*, p. 34; „Iată pentru ce învăţătura creştină despre o treime de Persoane într-o unitate de ființă e singura care poate constitui baza unei spiritualităţi desăvârşite a omului, înțeleasă ca o comuniune deplină de Dumnezeu în iubire, fără pierderea lui în ea”.

[49] *Ibidem*, pp. 41-45.

Păr. Stăniloae reia împărțirea întreită a vieții spirituale a omului – cu faza activă sau a făptuirii; faza contemplării naturii, faza teologică sau a contemplării tainice a lui Dumnezeu – punând-o însă în relație cu Hristos. Citându-l pe Sfântul Maxim, care afirmă că „Domnul nu apare tuturor la fel. Începătorilor le apare în chip de rob; celor ce pot urca pe muntele Schimbării la Față, în chipul pe care l-a avut înainte de a fi lumea", el declară că noi ne desăvârșim nu doar având-L ca model pe Hristos (*imitatio Christi)*, ci și cu, în și prin El. Persoana lui Iisus, ca model de desăvârșire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite; lucrând și noi acele porunci ajungem la asemănarea și unirea cu El[50]. Hristos nu este numai normă ci și „putere personală activă". Domnul este ascuns la Botez în „sanctuarul cel mai din lăuntru al ființei noastre" (Sf. Marcu Ascetul), este „îngropat în porunci", iar noi pe măsura înfăptuirii poruncilor, cu puterea Lui care este în noi, dobândim virtuțile vii ce oglindesc chipul Domnului. Se poate spune deci că procesul spiritual al îndumnezeirii nu este altceva decât participare la moartea și Învierea Domnului a celui ce se botează.[51]

Caracterul hristocentric al spiritualității ortodoxe nu este despărțit de cel pnevmatic bisericesc. Vorbind despre „Duhul comuniunii", căci acolo unde este Hristos prin Taină, acolo este și Biserica ce lucrează prin Duhul Sfânt la împărtășirea lui Hristos (comunicarea devine cuminecare), Păr. Stăniloae introduce concepția despre caracterul ierarhic al Bisericii strâns legat de progresul spiritual al credincioșilor, susținută de Dionisie Areopagitul. Ținta oricărei ierarhii este de a asigura îndumnezeirea, fiecare treaptă superioară ajutând și consolidând

---

50 *Ibidem*, p. 48.

51 *Ibidem*, p. 52: „Taina Botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți şi învieri tainice a celui ce se botează, ci şi inaugurarea unui proces în care moartea şi învierea aceasta continuă până la desăvârşire;cf. Idem, „Drumul cu Hristos, Mântuitorul,prin tainele şi sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în *Ortodoxia* nr. 2 (1976), p. 412: „Asfel se poate spune că viața creştină începând de la Botez şi până la Înviere este un şir de naşteri, dar şi de învieri până la naşterea şi învierea deplină. E un şir de naşteri, morți şi învieri la un nivel tot mai înalt, tot mai profund, până la gradul suprem al umanității noastre, primită prin învierea finală".

în bine o treaptă inferioară. Se creează astfel „lanțul de aur" al Sfinților (Sf. Simeon Noul Teolog), o ierarhie „mai suplă, de ordin lăuntric și neoficial, o ierarhie bazată exclusiv pe gradele de sfințenie". Aceasta însă nu se află în opoziție cu ierarhia instituțional-sacramentală: „pe orice treaptă de sfințenie s-ar afla un credincios, el rămâne dependent în cursul vieții pământești de ordinea ierarhică a Bisericii și trebuie să se împărtășească de Sfintele Taine".[52] Hristos este Arhiereul atât al liturghiei interioare a omului cât și al Liturghiei Bisericii, ajutând la consolidarea ființelor umane în funcția lor preoțească în cadrul creației cosmice (Liturghia cosmică). Împărtășirea de Dumnezeu nu poate ajunge la capăt nici în locașul uman, nici în cel cosmic, nici în cel liturgic propriu-zis[53]. Creșterea aceasta este nesfârșită, dar mereu în Hristos, întreținută nu numai de primirea lui Hristos, ci și de dăruirea noastră către El.

Teologia Păr. Stăniloae se axează pe relația ontologică dintre persoană și comuniune, promovând, spre deosebire de misticile orientale sau scolastice apusene, relația sau unirea personală a omului cu un Dumnezeu personal și nu neantizarea sau contopirea lui într-o esență impersonală. Omul nu ajunge la o golire, nu își distruge propria umanitate, ci devine „dumnezeu prin har" în comuniunea cu Dumnezeu, fapt echivalent cu o îmbogățire plenară ontologică. „Ancorată solid în tradiția patristică și încadrată în spiritul autentic filocalic – teologia Păr. Stăniloae oferă spiritualității ortodoxe o *mistică echilibrată* (s.n.) fundamentată pe relația autentică dintre persoană și comuniune, o mistică eclezială și sacramentală centrată pe Sfintele Taine

---

[52] *Ibidem*, p. 57: viziunea lui Dionisie Areopagitul este liturgică căci, rezumând, există trei „liturghii" celebrate în trei biserici: cerească, pământească şi „biserica mică" a sufletului. Cf. Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie,* trad. şi prezentare Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 145.

[53] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitae şi Comuniune în Liturghia ortodoxă,* Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, pp. 21-26.

ale Bisericii și complexă promovând împletirea paradoxală între catafatism și apofatism, între contemplație și acțiune[54].

Paradisul etnic românesc

„…Ce viață era în sat! Ce viață bogată în datini, în toate obiceiurile lor, în cumințenia lor, ce viață extraordinară era la sat!” – exclama Păr. Stăniloae într-un interviu[55]. De altfel, de câte ori a avut ocazia el și-a arătat admirația față de satul natal, Vlădeni, pe care l-a evocat în cuvinte calde și luminoase.[56] Lidia Stăniloae, fiica sa, spune că „aici era tata într-adevăr acasă, nicăieri nu s-a simțit mai acasă decât în căsuța modestă de la răscrucea Uliței Mici cu cea a Cimitirului”.[57]

Dimensiunea etnică a teologiei Păr. Stăniloae s-a lovit, în ultimul timp, de o mulțime de critici, fiind chiar considerată „o limită serioasă”[58] a gândirii lui. Afirmarea relației strânse, chiar a identității dintre românism și Ortodoxie, integrarea sa în Tradiția Părinților, denunțarea uniatismului, afirmarea „unilaterală” a superiorității ortodoxiei românești asupra celorlalte tradiții creștine, toate acestea ar demonstra loialitatea față de Biserica Ortodoxă – ceea ce face să fie privit ca un „tradiționalist sau chiar fundamentalist” – precum și o „posibilă presiune politică exercitată asupra sa”, prețul plătit pentru a-și putea publica opera.[59] În încercarea de a evita cenzura, teologul ar fi trebuit să

---

[54] Cornal Toma, „Cuvânt înainte”, în *Ascetica,* p. III.

[55] R. Ioan, „Părintele Stăniloae. Fragment autobiografic”, în *Ortodoxia* nr. 3-4 (1993), p. 197.

[56] D. Stăniloae - M. Costa de Beauregard, *Mica Dogmatică vorbită*, pp. 22-33; F. Strazzari – L. Prezzi (ed.), „Una teologia filocalica. Intervista a padre Dumitru Stăniloae”, în *Il regno – attualita* nr. 34/1989, p. 106 apud Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume,* trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 96.

[57] Lidia Ionescu Stăniloae, *„Lumina faptei din lumina cuvântului”. Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 22.

[58] Ioan I. Ică jr., „Stăniloae, Dumitru”, în Trevor A. Hart (ed.), *Dictionary of historical Theology*, Pater Noster Press – William B. Eardmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000, pp. 530-531.

[59] *Ibidem*, p. 527. A se mai vedea și S. Rogobete, op.cit., p. 261, A. Louth, art. cit., p. 260 şi E. Bartoş, op.cit., p. 456, care susțin şi ei o anumită atitudine negativă față de teologia apuseană, care ar alterna însă cu o anumită dechidere, rezultând o poziție oarecum ambiguă.

adere la un „comunism naționalist" dezvoltat în timpul erei Ceaușescu, o împletire a practicii totalitare cu vechi tendințe naționaliste. Exemplul Stăniloae ar relua la o scară mai mică întreaga colaborare dusă de ierarhia Bisericii Ortodoxe Române cu statul comunist[60], care a dus la o veritabilă „simfonie" între cele două. Proprie lui Stăniloae i-ar fi o „viziune mitică" asupra țării sale, amestecată cu „mituri și exagerări", reluată la bătrânețe „dintr-o perspectivă a nostalgiei". Aceasta este însă o eroare, față de care s-ar impune luată o distanță critică; de-a lungul vieții sale Păr. Stăniloae ar fi avut „atitudini naționaliste cam exagerate", complăcându-se în a juca rolul unui „teolog al poporului român", al unui „profet" național[61]. (Se ajunge chiar la afirmații cel puțin bizare în care teologul apare în postura unui *guru*, alături de C. Noica, ridicat la „rang de cult prin anii '60" - adică exact perioada în care a fost închis, sic! - reprezentând liderii spirituali ai extremei dreapta românești)[62]. Exemplul cel mai flagrant de exagerare îl constituie prezentarea României ca un paradis (cu un rol „mesianic" față de celelalte națiuni), aducându-se slavă poporului român și culturii lui exact în perioada cea mai grea de dictatură comunistă.[63]

Teologia Păr. Stăniloae se situează însă în interiorul unei căutări a identității românești ce și-a avut apogeul în perioada interbelică, făcând parte din colaboratorii revistei „Gândirea", condusă din 1926 de Nichifor Crainic. Pe acesta Păr. Stăniloae îl prețuia pentru faptul că vedea Ortodoxia ca pe o componentă esențială a spiritualității românești,

---

[60] Pentru mai multe detalii vezi Olivier Gillet, *Religie şi naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. Mariana Petrişor, Ed. Compania, București, 2001. Spre exemplu, referindu-se la „Apostolatul social" inaugurat de patriarhul Iustinian, autorul consideră că în acest caz „discursul statului, al ministrului Cultelor în speță, sfârşeşte prin a se confunda cu acela al patriarhului şi al Bisericii.", p. 45. Aceeași poziție și la Alexander Webster, *The Price of Prophecy. Orthodox Churches on Peace, Freedom and Security*, Second Edition, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995; Lavinia Stan, Lucian Turcescu, *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, Oxford University Press, 2007, pp. 65-89.

[61] Maciej Bielawski, op.cit., pp. 95-102.

[62] Gabriel Tamas, „Scrisoare către prietenii mei români", în *Dilema*, nr. 416 (2001), p. 7.

[63] Maciej Bielawski, op.cit., pp. 87-91.

dar nu a ajuns niciodată la o poziție atât de extremă încât să respingă, pe baza diferenței de rasă, democrația. Nichifor Crainic promova o „etnocrație" în care cerea, în numele calității și nu al cantității populației, o excludere a minorităților de la guvernarea noului stat, ce avea să se dedice exclusiv bunăstării comunității etice românești.[64] Păr. Stăniloae afirmă însă că în creștinism nu există „nici un fel de *anti*, împotriva nici unui popor, nici unei etnii", destinul neamurilor fiind nu să se dezbine în luptă, nici să se unifice în mod exterior, ci să se dezvolte „în sensul acesta spiritual care să însemne dezvoltare, diversitate în Dumnezeu Care este și unit".[65] Z. Ornea, studiind „generația treizeci", respinge la Păr. Stăniloae denunțarea influențelor Apusului și îl acuză (în mod fals, credem noi) de a nu fi declarat latinitatea ca un factor consubstanțial, dar îl declară „negreșit mai echilibrat în opinii decât Nichifor Crainic"[66]. Păr. Stăniloae respinge și opiniile „ortodoxiștilor" Nae Ionescu, Radu Dragnea și Dragoș Protopopescu, pe care îi acuză de protestantism și îi denunță ca având intenții politice, ușor deplasabile înspre naționalismul extremist. Tuturor acestora le sunt adresate cuvintele: „naționalismul, în sine luat, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică orice naționalism, sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu străbătut de *credința creștină* (s.n.)"[67].

Cele mai strălucite pledoarii pentru rolul creator al Ortodoxiei Românești le-a avut însă Păr. Stăniloae cu Constantin Rădulescu-Motru și Lucian Blaga. Primul, teoreticianul *românismului*, influențat de

---

[64] Keith Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania (1868-1988)* vol. 2, trad. Sever şi Codruța Trifu, Ed. Dacia, Cluj, 1992, pp. 224-225. Istoricul american îl aşează pe Stăniloae alături de Nichifor Crainic şi filosoful Vasile Băncilă în aripa „de dreapta" a gândirismului, ce ar fi promovat un"naționalism în haină creştină".

[65] Sorin Dumitrescu, op.cit., pp. 175-194.

[66] Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească,* Ed. Fundației Culturale Române, Bucureşti,1996, p. 116.

[67] Dan Zamfirescu, „Însemnări despre părintele profesor dr. Dumitru Stăniloae", în *Ortodoxia* nr. 3-4 (1993), pp. 170-171. Ion Bria îşi exprima convingerea că, „desigur, raportul dintre Ortodoxie şi românism nu trebuie să fie exploatat în sens politic naționalist". Vezi Ion Bria, „Spațiul îndumnezeirii. Eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică a Părintelui Stăniloae", în *Ortodoxia* nr. 3-4 (1993), p. 91.

filosofia germană, face distincție între „cultură" (adică societatea română agrară) și „civilizație" (adică Apusul industrializat și urbanizat) și, denunțând imitarea Occidentului, afirmă funcția vitală a satului în păstrarea caracterului național.[68] Lipsea însă o definiție clară a ceea ce el credea că reprezintă caracterul național român, singura precizare fiind aceea că între Ortodoxie și românism nu există o simbioză, sau, chiar dacă a existat una, ea trebuie să înceteze altfel ortodoxismul și-ar pierde caracterul de spiritualitate religioasă creștină iar românismul ar trebui să abdice de la rolul de promotor al progresului economic și politic. Perspectiva dualistă sau monistă este respinsă de Păr. Stăniloae; creștinismul răsăritean a fost primit în ființa poporului român odată cu formarea lui și a avut rolul de permanentizare, de păstrare a identității proprii. „Una a păstrat-o pe alta: ființa noastră națională a păstrat permanent ortodoxia și ortodoxia a păstrat nealterată ființa noastră națională. Ele au format un întreg identic cu sine însuși de-a lungul întregii sale istorii, de la începuturile poporului român și a creștinismului originar și până astăzi."[69] Această împreună lucrare și creștere a două realități trebuie văzută prin prisma antinomiei, singura care poate explica unitatea simfonică dintre Ortodoxie și națiune. Dogma de la Calcedon, care afirma în persoana lui Iisus Hristos două firi, dumnezeiască și umană, trebuie luată drept criteriu pentru a înțelege o lume „care e mai misterioasă, adică mai adâncă în sensul ei, de cum și-o închipuie C. Rădulescu Motru."[70]

Cea mai celebră polemică a avut-o Păr. Stăniloae cu filosoful Lucian Blaga. Preluând anumite idei de la Osvald Spengler și dezvoltându-le, acesta din urmă numește „matricea stilistică" românească (ce

---

[68] Keith Hitchins, op.cit., p. 212: „el lăuda țărănimea ca pe un bastion al neamului, iar statul era prima linie de apărare împotriva forțelor burgheze dezintegratoare".

[69] Dumitru Stăniloae, „Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea ființei poporului român şi a unității naționale", în *Ortodoxia* nr. 4 (1978), p. 594.

[70] Idem, *Ortodoxie şi românism,* Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939, p. 45.

își are locul în categoriile subconștientului, zona adevăratelor impulsuri creatoare) *spațiu mioritic*, adică plaiul, „mereu ondulatul orizont" de dealuri și văi, care formează „substratul spiritual al creaților anonime ale culturii populare românești". Prin Ortodoxie este desemnată mai degrabă aria etno-geografică diferită de cea romano-catolică sau protestantă din Europa; în timp ce prima este mai potrivită dezvoltării satului, ultimele au favorizat creșterea orașelor. Sensul dat de Blaga termenului „ortodox" era deci mai mult cultural și nu religios, filosoful dovedindu-se „precreștin și eretic, dacă nu ateu". El a subliniat faptul că originalitatea spiritului românesc nu trebuie căutată în dogma ortodoxă ci în „derogările" de la ea aduse de „spiritul de erezie" – adică, de găsit în folclorul semi–păgân păstrat în legende sacre, în bocete și colinde. Lui i se părea că doctrina ortodoxă a avut un efect de nivelare asupra popoarelor din sud-estul Europei; în consecință, elementele stilistice care îi deosebesc pe români de coreligionarii lor bulgari și sârbi se manifestă cel mai puternic în poezia și arta populară. În dosul „măștii" ortodoxismului românii și-au păstrat credințele și obiceiurile antice precreștine[71], ce ar proveni din fondul vechi al tracilor.

Polemica Stăniloae – Blaga își are premisa în faptul că mediile ortodoxe se așteptau ca filosoful să creeze un sistem care să pună în valoare substratul tradițional al gândirii creștine ortodoxe. Recunoscând anumite elemente pozitive în opera lui, „pagini minunate care i-au creat d-lui Blaga gloria de filosof al specificului nostru etnic și ortodox", Păr. Stăniloae ajunge însă să declare, deziluzionat, că, „nici neamul, nici ortodoxia nu-l mai pot urma, căci nu se mai recunosc în ea"[72]. Criticile Păr. Stăniloae vizează în special asimilarea Ortodoxiei de către spiritualitatea românească, proclamarea religiei ca fiind un produs al spiritului omenesc, negând în același timp Revelația, caracterul sofianic al creației (înțeles de Blaga asemeni filosofilor ruși, ca la S. Bulgakov),

---

[71] Keith Hitchins, op.cit., p. 231.

[72] Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creştinism şi ortodoxie*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1997, pp. 135-136, 149.

transcendența absolută a Marelui Anonim, care prin cenzura impusă îi interzice ființei umane orice acces la cunoașterea revelației divine, negarea dumnezeirii Mântuitorului, care ar fi fost doar divinizat de un grup de adoratori, formându-se cu timpul un „mit mesianic". Dacă Iisus Hristos nu e Dumnezeu, învierea și mântuirea sunt imposibile, iar credința devine o „jalnică iluzie". „Creștinismul însă este clădit pe temelia Revelațiunii și în speță pe revelațiunea desăvârșită a lui Dumnezeu întrupat ca om."[73] Metafizicii îi lipsește certitudinea realității ultime și calitatea acestei realități de a revendica pe om, proprie caracterului ei personal. „Trăsătura personalistă a ultimelor coordonate ale existenței" face ca în locul mitului să fie așezată credința, al cărei „obiect" e superior ordinii naturii și are la bază capacitatea de autorevelare a realității divine.[74] Satul încetează de a mai fi un leagăn al superstițiilor magice, căci gândirea teologică pune în contradicție religiosul cu magicul – Blaga le armoniza în conceptul de cultură – iar mitul este văzut doar ca „elementul cel mai coborât al conștiinței religioase"[75]. Concluzia pe care o trage Păr. Stăniloae este aceea că nu subconștientul creează credința ci ea provine dintr-o „victorie a treziei, a spiritului" asupra acestuia. Falsa opoziție între *pasivismul* răsăritean și *activismul* apusean nu ține seama de rolul moral al credinței: „există și în Răsărit un activism, dar el e interior, e pus în slujba adevăratei perfecțiuni a omului", în timp ce în Apus el e exterior, are scopuri imanente și materialiste. Filosofia blagiană este antiortodoxă și antiromânească pentru că este „individualistă și antietică", pe când Ortodoxia este sobornicească, adică etică și comunitară.[76]

Criticile făcute Păr. Stăniloae sunt preluate și de un ierarh ortodox – singurul care a recunoscut, de altfel, colaborarea cu fosta Securitate (sic!) – pentru care afirmarea superiorității Ortodoxiei nu este

[73] *Ibidem*, p. 37.
[74] *Ibidem*, pp. 67-69.
[75] Sandu Frunză, op.cit., p. 47.
[76] Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga…, pp.* 140-145.

altceva decât o concesie în fața presiunilor politice exercitate de comuniști, la care se adaugă „modul aproape barbar de a-l desființa pe unul din cei mai mari gânditori români, Lucian Blaga”[77].

Păr. Stăniloae ține dintru început să afirme că nu există om anațional. Umanul poate exista numai în formă națională, ține de calitatea lui, un om „necolorat” din punct de vedere național este o abstracție. Chiar și în perechea arhetipală era conținut, ca dat ontologic, virtualitatea dezvoltării ulterioare în comunități particulare a omenirii. Departe de a fi urmări ale căderii în păcat, neamurilor li se fixează un fundament metafizic în însăși Rațiunea divină. „La baza fiecărui tip național acționează un model dumnezeiesc etern pe care acea națiune are să-l realizeze și în sine, în mod cît mai deplin”. Dezvoltarea acestui „model forță” are loc prin colaborarea între Dumnezeu, ca Proniator, cu lumea.[78] Între național și uman nu există un antagonism, calitatea națională fiind însuși umanul într-o anumită formă a lui. Ipostasurile umane își au modele eterne în Dumnezeu, nu ca idei statice, ci ca forțe care lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lumea creată. Schema originală aprioricā conține însă și anumite determinări din trecut: „ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri”[79].

Așadar la baza dimensiunii etnice a gândirii Păr. Stăniloae nu stau motive politice, economice, sociale sau biologice, ci teologice. Nefăcându-se o distincție între etnicul căzut și etnicul restaurat în Hristos se poate ajunge la înțelegerea neamului ca o unitate naturală la care se adaugă o unitate supranaturală, creștinismul. Este vorba de

[77] Nicolae Corneanu, „Cuvânt înainte” la Silviu Rogobete, op.cit., p. 5. În această „recomandare din suflet” mitropolitul Banatului afirmă: „E regretabil că un teolog de talia preotului profesor Dumitru Stăniloae, care a trecut şi prin închisorile comuniste, a făcut atare concesii pe care Silviu Rogobete nu ezită să le reliefeze. E încă un merit al său comparativ cu restul comentatorilor marilui teolog” (p. 6).

[78] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, pp. 28-32.

[79] *Ibidem*, pp. 8-9.

dualismul ontologic, romano-catolic, demonstrând o viziune naturalistă, pozitivistă și empiristă. Națiunea este fie o într-ajutorare umană și o apărare comună, o „mașină socială" ce are drept caracteristici automatismul, eteronomia și pasivitatea, fie un factor abstract, o „realitate convențională", cu baza în subconștient.[80] Alte orientări – ca de exemplu cea idealistă, axiologică și voluntaristă, care vede în neam o solidaritate de grup (E. Reanan), o bogată moștenire de amintiri, completată de voința de a o continua; orientarea realistă, organicistă și spiritualistă, în care neamul e un organism viu, lipsit însă de dimensiunea spirituală, ce îi dă o finalitate, sau e identificat în sens biologic cu rasa; perspectiva transcendentă, promovată de Fr. Paulsen, identifică patria cu o plăsmuire ideală a omului, în care sunt incluse toate valorile vieții sale – încearcă să definească națiunea,[81] eșuând însă datorită excluderii colaborării între factorul imanent și cel transcendent.

Catolicitatea, definită ca atribut al Bisericii la Sinodul al II-lea de la Constantinopol, nu exclude etnicul pe baza unei universalități a răscumpărării. Iisus Hristos Însuși i-a trimis pe Sfinții Apostoli la propovăduire cu cuvintele: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (Matei 28, 19).

Interpretarea textului biblic de la Gal. 3, 28 („nu mai este nici iudeu și nici elin, nu mai este rob și nici slobod, nu mai este parte bărbătească și nici parte femeiască, căci voi toți una sunteți în Hristos") ca însemnând dispariția neamurilor și aducerea tuturor la o identitate comună creștină nu ia în considerare unitatea naturii umane pe de-o parte, precum și diversitatea personală, pe de altă parte. Natura umană a fost unsă în Hristos, fapt care nu coincide însă cu o depersonalizare, cu o nivelare universală. La fel se vorbește că neamurile își au „căile lor" (F. Ap. 14, 16), pentru că la judecata universală ele „vor aduce măreția și slava lor înaintea lui Dumnezeu, Dreptul Judecător" (Apoc. 21, 26).

[80] Ilie Moldovan, „Actualitatea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la etnic şi etnicitate", în PC, pp. 121-123.

[81] *Ibidem*, pp. 123-126.

Evanghelistul Matei spune și el: „și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile, și îi va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre" (Matei 25, 32). Supusă și ea urmărilor căderii în păcat, etnicitatea este deci un dat fundamental, concilierea catolicității cu etnicitatea având loc în chip spectacular la Cincizecime. Invers ca la Babel, atunci Duhul Sfânt a sancționat existența neamurilor, recunoscându-le caracterul specific, limba fiecăruia. Limba vorbitorilor – a Apostolilor – era în același timp unică și diferită.[82] Sunt anulate efectele căderii din etnicitatea primordială: slăbirea credinței în Dumnezeu prin pierderea fidelității față de chipul lui Dumnezeu din om, imprimat nu doar în constituția noastră ca ins ci și în făptura noastră ca neam; atenuarea răspunderii pentru soarta neamului, transformat într-o masă de indivizi, „unitatea" nefiind menținută de legi morale ci administrative; pierderea viziunii sacramentale a lumii prin slăbirea puterii de înrădăcinare într-un pământ.[83]

Reflecțiile Păr. Stăniloae în ce privește neamul românesc se înscriu în această perspectivă restaurată, fiind utilizată expresia de *lege a neamului*. Deosebită de lega morală naturală, ea este o pecete pusă nu doar în conștiința ci și în ființa oamenilor. Respectarea ei conduce la conformarea cu structura lor interioară, în așa fel încât ei devin, în manifestarea lor în afară, ceea ce sunt de fapt în esența lor. „Legea neamului, de a cărei autoritate atârnă îndeobște orice popor creștin, are menirea să descopere toată măreția și toată frumusețea etnicității reînnoite în Hristos".[84]

Acesta este „fundamentul sănătos" al poporului român, care are un rol special de jucat față de celelalte națiuni, în special față de Occident. Dacă acolo este promovat un personalism individualist,

---

[82] Biserica a luat în considerare elementul etnic, punându-l la baza organizării ei administrative, dovadă canonul 34 apostolic; vezi Antonie Plămădeală, „Catolicitate şi etnicitate", în *Ortodoxia românească*, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, pp. 18-32 (=OR).

[83] Ilie Moldovan, op.cit., p. 129.

[84] *Ibidem*, p. 130.

Ortodoxia propune un personalism comunitar.[85] „Cultura occidentală este individualistă sau panteistă, în timp ce cultura românească pune accentul pe spiritul de comuniune interpersonală, rămânând legată de viața și preocupările poporului".[86]

Caracterul teandric al culturii românești este pus în relație cu structura comunității liturgice a satului românesc. „Latinitatea răsăriteană", definind poporul român, ne deosebește de celelalte popoare ortodoxe, cu care avem în comun credința: „suntem latini și, în același timp, ortodocși. E aici o sinteză originală între spiritul latin deschis, vesel și luminos, și spiritualitatea mistică, profunzimea Ortodoxiei. Ne deosebim de ceilalți ortodocși, de greci și de ruși, care sunt doar răsăriteni. La noi există o raționalitate foarte latinică, senină, comunicativă, vioaie, veselă… Ea își are rădăcinile în Dumnezeu, în taină, întrucât chiar în mister există o rațiune, un sens."[87]

Menținerea ființei românești între Orient și Occident are ca urmare declararea echilibrului ca dimensiune generală formală a spiritului românesc de Păr. Stăniloae, urmată de o serie de alte caracteristici ale acestui ethos: armonia complexă, luciditatea și duioșia, umorul, dorul, omenia, ospitalitatea și conștiința propriei valori, umanismul, spiritualitatea străvezie și transfiguratoare a satului românesc.[88] Evocarea acestor valori și dimensiuni ale poporului român, deși pot apărea ideale, au fost trăite de Păr. Stăniloae în satul natal, înainte de șirul de nefaste dictaturi pe care le-a cunoscut România. Intenția teologului nu este să evoce, în chip abstract, niște presupuse trăsături etnice românești ci, după cum el însuși mărturisește, să ofere un

---

[85] Sorin Dumitrescu, op.cit., pp. 161, 231.

[86] Dumitru Radu, „O culme actualizată a teologiei patristice", în *Ortodoxia,* nr. 3-4 (1993), p. 72. „Românul are două pasiuni mari: pământul şi credinţa. Sunt cele două realităţi organice şi esenţiale ale vieţii. Românul simte că din ele îi curge viaţa. Din pământ viaţa trupului, din Dumnezeu viaţa sufletului". Trimitere la Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism,* p. 54.

[87] D. Stăniloae – M. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită,* p. 30.

[88] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român,* pp. 39-134.

program pentru înnobilarea omului, căci „numai în comuniunea bucuroasă cu alții, așa cum e practicată de poporul român, se înnobilează omul”.[89] Dimensiunile perene ale „sufletului românesc” izvorând dintr-o geografie spirituală românească, fac din România un „spațiu punte” și o „spiritualitate punte” cu rol de *via media* între aparent incompatibilele Orient și Occident.

Aici intervine o altă critică adusă Păr. Stăniloae, mult mai coerentă și mai validă decât cele anterioare, și ea vizează o anume „mistică a naționalului” ce poate duce la extreme, de genul fenomenului mesianist „Noul Ierusalim” sau al „vizionarismului” de la Vladimirești[90]; în plus, Păr. Stăniloae nu ar fi oferit soluții concrete la criza prin care trece poporul român, mulțumindu-se cu „punerea pe tapet” a „creștinismului românesc” ca viziune populară asupra lumii și tipul de „om comunitar” (dincolo de individualism și colectivism) al cărui „model îl dă satul românesc”.[91] Lipsa unei soluții viabile în teologia Păr. Stăniloae este susținută și de S. Frunză care afirmă: „în opera sa, doctrina românismului este capitolul cel mai puțin elaborat și cu forța de penetrare cea mai redusă”. Trebuie însă recunoscut suportul oferit unei ontologii a umanului pe care să se clădească spiritualitatea viitoare a umanității. Problema românismului nu este epuizată în gândirea Păr. Stăniloae, ea se cere a fi mereu reluată și redefinită. Autorul respinge poziția lui Sorin Dumitrescu, care vedea în Revoluția de la 22 decembrie 1989 sau în fenomenul Piața Universității evenimente fără încărcătură politică, strict religioase, dovadă a intervenției și voinței divine, ca fiind

---

[89] *Ibidem*, p. 204.

[90] Încercările Păr. Stăniloae de a valida”viziunile” lui Petrache Lupu pe baza citatelor din Sf. Grigorie Palama se înscriu în aceast cadru. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, pp. 179-235.

[91] Acestea sunt dovada, spune Ioan I. Ică jr., unei credințe nostalgice, cu accente antimoderne şi anti-intelectualiste. Vezi *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme,* în Ioan I. Ică jr – G. Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii,* Ed. Deisis, Sibiu, pp. 545-546.

o „imagine fantasmatică", dar apreciază în schimb demersurile Păr. Ilie Moldovan, care ar fi dezvoltat creator anumite intuiții din opera Păr. Stăniloae. Rezultatul este un *etnicism pascal*, concept central al gândirii sale, în expresia fericită a înțelegerii profunde și corecte a expresiei liturgice a ființării poporului român. Eul personal, eul etnic și eul liturgic se află într-o strânsă legătură care duce la armonia între național și universal. Persoana este purtătoarea „sufletului" etnic, neexistând o conștiință a neamului de sine stătătoare, iar lucrarea Duhului îi conferă o „unitate de sus".[92]

Declarat a fi „teolog panortodox", Păr. Stăniloae trebuie văzut și ca un teolog ortodox român. Lipsa de referire la teologia română anterioară, în special la „Mărturisirea" lui Petru Movilă, poate părea surprinzătoare[93], însă ea se explică prin denunțarea influențelor raționalismului, teosofiei, pozitivismului și scolasticismului. Teologia „de școală" promovată de teologii români în secolul XIX depindea de traducerile din scrierilor autorilor greci și ruși, ale căror „Manuale" erau puternic influențate de scolasticism. Păr. Stăniloae s-a luptat să elibereze teologia ortodoxă românească de aceste influențe, recurgând la sursele patristice dar și la viața comunitară a satului românesc; ambele erau animate de același *duh* autentic al Ortodoxiei, care nu se mai regăseau în seminariile și academiile teologice.[94]

---

[92] Ilie Moldovan, *Credința strămoşească în fața ofensivei antihristice sectare,* Ed. Pro-Vita Valea Plopului, Prahova, 1998, pp. 43-44.

[93] Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică,* Ed. România creştină, Bucureşti, 1999, p. 54.

[94] Emil Bartoş, op.cit., pp. 19-20; Ion Bria, „Teologia ortodoxă română contemporană", în OR, pp. 230-233.

Biserica și oekumené

În viziunea creatoare a Păr. Stăniloae dimensiunea ontologică și cea personală, dezvăluită de hristologie și soteriologie, sunt prelungite și dezvoltate în cadrul comunității eclesiale. Fără a pierde din vedere aspectul Bisericii ca entitate formată din toți cei ce cred în Hristos, el preferă să numească Biserica „Trupul mistic al lui Hristos în Duhul Sfânt".[95] Fundamentul Bisericii îl constituie Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, căci prin Întruparea ca om se constituie ipostasul care va deveni „Ipostasul fundamental al întregii umanități". Întreaga fire omenească este asumată de El și recapitulată pentru a participa la viața dumnezeiască infinită, este „asumat trupul Bisericii".[96]

Punându-se bazele mântuirii obiective, Biserica este tocmai acțiunea de trecere a roadelor Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării la toți oamenii, ține de desfășurarea operei de mântuire a lui Hristos – Cincizecimea apărând ca ultimul act al acestei lucrări începută la Întrupare: „prin Întrupare, Răstignire și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin aceasta Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, este Biserica".[97]

Combătând ideea lui Vl. Lossky despre dubla iconomie – a lui Hristos Care mântuiește natura umană, în timp ce lucrarea Duhului vizează persoanele – Păr. Stăniloae accentuează caracterul inseparabil al relației dintre Fiul și Duhul în Treimea imanentă și în iconomia mântuirii. Constituirea Bisericii prin revărsarea Duhului Sfânt la Rusalii este văzută ca rezultat al cooperării active a Fiului cu Duhul. Imaginea unui „Hristos în cer" și a „Duhului Sfânt în Biserică" e falsă, neținând seama de unitatea Persoanelor Treimice. Trimiterea Duhului Sfânt nu

[95] Emil Bartoş, op.cit., p. 356.
[96] TDO 2, p. 140.
[97] *Ibidem*, pp. 129-130.

este un act ce ia locul lucrării lui Hristos, căci „prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și copleșit cu totul trupul lui Hristos".[98] Conlucrarea Fiului cu Duhul era prezentă și în timpul vieții istorice a lui Iisus Hristos, dar atunci Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, urmarea fiind că nici Hristos nu se revela deplin ca ipostas dumnezeiesc. După Înălțare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod deplin și Hristos ca Dumnezeu; Duhul Sfânt s-a pogorât la Cincizecime, iradiind ca ipostas din omenitatea lui Hristos „într-un mod oarecum mai sensibil", din două motive: pe de-o parte, ca să convingă pe Apostoli și pe cei ce nu făceau parte din Biserică de acest început al iradierii Lui, pe de altă parte pentru că Hristos nu iradiase decât nedeplin în oameni ca ipostas dumnezeiesc. „Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia ființă concretă Biserica, întrucât Hristos coboară pentru prima dată în inimi".[99] În locul unei teologii a Duhului, Păr. Stăniloae dezvoltă o teologie *în* Duhul. Biserica este legată esențial de pogorârea inițială, care nu este însă un eveniment singular, căci Duhul coboară permanent ca ipostas în ființele umane. Biserica trebuie privită ca o „Cincizecime continuă", dezvoltând dimensiunea ei personală și comunitară.[100]

D. Stăniloae se înscrie și el într-una din tendințele majore ale teologiei ortodoxe contemporane ce constă în accentuarea dimensiunii treimice a Bisericii. „Intersubiectivitatea Treimică" este „principiul constitutiv" adică modelul și paradigma Bisericii.[101] Ea este lucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt – „icoana Treimii" – pentru că reflectă

[98] *Ibidem*, p. 131.
[99] *Ibidem*, p. 134.
[100] *Ibidem*, p. 135: „Duhul şi Hristos, Care rămân în Biserică şi în credincioşi, nu sunt statici şi pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mişcare, mereu vor să se comunice şi mai mult".
[101] Albert Keller, *Wesen und Auftrag der Kirche aus der Sicht der neueren rumänisch-orthodoxen Theologen,* Teză de doctorat, Basel, 1972, pp. 167-169.

reciprocitatea perfectă din cadrul Sfintei Treimi. Principiul trinitar al vieții este reflectat Bisericii nu ca ceva abstract, ci ca o regulă de viață, presupune o dimensiune interioară, verticală, a relației sale vii cu Dumnezeu și o deschidere exterioară, orizontală, care îi menține forma dinamică.[102]

Duhul Sfânt are ca principală atribuție să păstreze unitatea în diversitate a Bisericii și unitatea dintre credincioși și Sfânta Treime. Nu se poate concepe Biserica în afara Treimii, ca o Biserică exclusiv a lui Hristos, sau exclusiv al Duhului Sfânt;[103] „Duhul se răspândește din Capul Bisericii ca un Duh de viață unitar în toate mădularele Bisericii așa cum curge sângele prin toate celulele, ținându-le în legătură".[104] Este păstrat astfel caracterul comunitar al Bisericii, Păr. Stăniloae definind Biserica în termeni personali ca un „*eu* uman comunitar în Hristos ca *Tu*, dar în același timp eu-ul ei este Hristos".[105] Acesta este singurul Cap al Bisericii, care este deci una. Sf. Maxim Mărturisitorul se referă și el la acest trup unic, „vrednic de Hristos Însuși", unit printr-un unic har și o unică putere izvorând din Capul ei, imitând pe Dumnezeu „cum imită o icoană modelul său".[106] Prin Hristos se deschide orizontul infinității lui Dumnezeu și Biserica primește puterea de viață și de iubire unificatoare, structurându-se ca un întreg armonios. El este Pantocratorul Bisericii, menținând-o nu într-o unitate impersonală, ci ca un „partener simfonic" al unui dialog ce vizează fiecare mădular al ei.[107]

---

[102] Emil Bartoş, op.cit., p. 360.

[103] Dumitru Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", în *Ortodoxia*, nr. 2 (1971), pp. 179-180.

[104] Idem, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în *Ortodoxia*, nr. 1 (1967), pp. 46-47. Păr. Stăniloae insistă asupra relației indisolubile dintre Duhul şi Fiul pentru a evita greşeala catolică ce confundă Duhul lui Dumnezeu şi Duhul Bisericii, înlocuind pe *filioque* cu *ecclesiaque*, precum şi eroarea protestantă care confundă Duhul lui Dumnezeu cu duhul omului, înlocuind *filioque* cu *homineque.* Cf. Emil Bartoş, op.cit., p. 363.

[105] TDO 2, p. 137.

[106] „Căci mulți sunt şi nesfârşiți la număr cei ce fac parte din ea şi sunt renăscuți şi recreați în duh: bărbați, femei şi copii, despărțiți şi foarte deosebiți după gen şi înfățişare, după neamuri şi graiuri, după viață, vârstă, păreri, meşteşuguri, chipuri, moravuri şi aptitudini, după ştiință şi slujbe, după soartă, caracter şi deprinderi. Dar tuturor Biserica le dă deopotrivă o singură formă şi numire dumnezeească, adică existența şi numele de la Hristos…". Idem, „Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii", în *Revista Teologică* nr. 3-4 (1944), p. 171.

[107] TDO 2, p. 143.

Un rol esențial îl joacă în gândirea Păr. Stăniloae Jertfa și Învierea lui Hristos. Jertfa lui Hristos oferă atât răscumpărarea obiectivă cât și participarea subiectivă la consecințele răscumpărării, ba chiar mai mult, implică jertfa Bisericii, prin Duhul Sfânt. Răspunsul credincioșilor, numit „jertfa virtuților", este semnul clar al deschiderii lor nelimitate înspre Tatăl și înspre semenii lor, lucrarea Duhului Sfânt fiind tocmai lucrarea de conducere în starea de jertfă a lui Hristos.[108] „Autojertfirea noastră e plină astăzi de autojertfirea lui Hristos" și Biserica, pentru că este imprimată de jertfa lui Hristos, este locul în care se cultivă virtuțile, adică Hristos, „ființa virtuților". Acest fapt are loc nu doar în mediul obștesc al Bisericii; ea e un „rug întins în toți membrii, chiar când se roagă în particular", căci au pe Același Unic Hristos în ei, țin învățătura cea unică și adevărată despre Hristos și țin poruncile Lui, sunt încălziți de același Duh al lui Hristos.[109] Depășirea egoismului și activarea continuă a voinței noastre nu se cere activată de o nouă jertfă sângeroasă, ca în cazul Mântuitorului. Jertfa Lui unică umple umanitatea de infinitatea de viață și de iubire, care ni se transmite și nouă în Biserică. Dobândim calitatea de frați ai lui Hristos și fii adoptivi ai Tatălui, sub lucrarea Duhului, Biserica devenind „o comuniune de iubire scăldată în relațiile infinitei iubiri treimice". Păr. Stăniloae, prin afirmarea dimensiunii trinitare a Bisericii, păstrează unitatea între „eclesiologia iconomică" și „eclesiologia ontologică".[110]

---

[108] Idem, „Liturghia comunităţii şi jertfa interioară în viziunea filocalică", în *Ortodoxia* nr. 1-2 (1978), p. 397: „Nu suntem primiți decât în stare de jertfă, de predare a noastră, prin ieşirea din egoism, dar în această stare de dar curat, desăvârşit nu ajungem decât întipărindu-se în noi jertfa lui Hristos, ca să murim şi noi înşine şi lumii cum a murit Hristos, şi din puterea jertfei lui Hristos".

[109] Idem, *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, p. 215.

[110] Emil Bartoş, op.cit., p. 393. Vezi TDO 2, p. 146: „Întrucât toți membrii Bisericii aduc această jertfă, din puterea lui Hrostos şi împreună cu Hristos în Biserică, sau în comuniunea tuturor cu Dumnezeu… Biserica trăieşte în relațiile infinitei iubiri a Persoanelor treimice. Ea are drept Cap, prin care e introdusă şi înaintează în acea viață, pe Hristos; drept suflet animator, pe Duhul Sfânt; dar se aduce jertfă Tatălui, într-o transcedere spre acest ultim izvor personal al existenței ei…".

Asceza membrilor Bisericii nu are un aspect negativ, de depășire/ anulare a umanului, ci un aspect pozitiv, de transfigurare a lui. Învierea lui Hristos este punctul de pornire pentru extinderea Bisericii în lume. Biserica este „laboratorul Învierii", străbătută de un dinamism al Duhului care are ca efect pnevmatizarea, transparența lui Hristos în Biserică. Chipul lui Hristos, imprimat la Botez, „prin moartea omului vechi îngroșat prin pofte și pasiuni" și „subțierea umanului", devine din ce în ce mai vizibil, strălucind pe fața și în lucrările credinciosului.[111] Transparența Bisericii, transparența lui Hristos în creștini și transparența creștinului pentru Hristos „este rezultatul lucrării harului lui Dumnezeu în viața Bisericii și a omului, și al energiilor divine necreate în lumea întreagă". [112] Deși Biserica luată ca entitate este sfântă, credincioșii individuali, pe baza darurilor primite prin Tainele de inițiere, pe baza principiului sinergiei, sunt chemați să progreseze și să se ajute unul pe altul, prin activarea darurilor primite, în procesul îndumnezeirii (sfințenia fiind privită ca o chemare care arată spre desăvârșirea eshatologică). Biserica are ca principiu de conducere sinodalitatea, însă sobornicitatea vizează întreaga Biserică, atât cea pământească, cât și cea cerească, între cele două existând nu opoziție ci conlucrarea. „Biserica e o solidaritate. Eu trebuie să trăiesc această solidaritate, și o trăiesc nu numai cu cei văzuți, cu oamenii credincioși, ci și cu cei ce trăiesc deasupra oamenilor, cu toate făpturilor. Și în Biserică suntem toți laolaltă îngeri, credincioși, adormiți..."[113]

Fără a fi nevoie să se utilizeze „speculații sofiologice prăpăstioase" – după cum mărturisește Păr. Stăniloae – trebuie afirmată constituția teandrică[114] a Bisericii ca având un temei etern intratrinitar,

[111] Dumitru Stăniloae, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", în *Ortodoxia* nr. 4 (1970), pp. 508-509.

[112] Dumitru Radu, „Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani", în *Studii Teologice* nr. 9-10 (1983), p. 693.

[113] Sorin Dumitrescu, op.cit., pp. 13, 60.

[114] Este evitată expresia „natura teandrică a Bisericii" (Ioannis Karmiris) pentru a nu lăsa impresia că în Biserică dumnezeirea şi umanitatea s-au unit într-un sens monofizit. Vezi TDO 2, p. 137 nota 20.

taina vieții comune a Persoanelor divine. „În viața Bisericii e împletită viața Sfintei Treimi”, pe care o primim în comuniunea euharistică, în viața sacramentală, în celebrarea rugăciunii, în învățătura Bisericii.[115] Nu poate fi vorba despre o dublă spiritualitate, una monahală (individualistă) și una laică (comunitară), așa cum afirma Schmemann[116], căci săvârșirea Liturghiei pentru un grup restrâns de oameni nu înseamnă pierderea caracterului comunitar-eclesial, fiindcă sunt pomeniți și viii și morții și participă și Biserica cerească, iar Liturghia are un caracter de jertfă, fiind deci săvârșită pentru toți oamenii[117].

Biserica are ca scop să cuprindă unirea întregii existențe, pe Dumnezeu și creația, ea este împlinirea planului etern al lui Dumnezeu. Asumându-și un trup uman ca legătură între Dumnezeu și creație, unirea teandrică a lui Hristos transferă Bisericii Sale o constituție teandrică similară. Fiul adună în Sine pe oameni, iar Tatăl iubindu-L pe Fiul îi iubește și pe ei cu aceeași dragoste (Ioan 17, 26). Astfel iubirea intratreimică se face principiu constitutiv al Bisericii prin Fiul. În Biserică iubirea se umanizează, devine factor de coeziune și subzistență a comuniunii liturgice. „În opera Părintelui Stăniloae iubirea își găsește punctul culminant în ceea ce am putea numi *iubirea euharistică* (s.a.)”[118]. Euharistia „întipărește în noi starea de înviere” iar participarea noastră la actul euharistic face să dispară separarea între jertfa noastră și cea a lui Hristos, deschizând calea unei comunicări intime cu comunitatea

---

[115] Păr. Stăniloae priveşte cu neîncredere opiniile simpatizanților „eclesiologiei euharistice”, căci deşi recunoaşte rolul esențial al Euharistiei în Sf. Liturghie şi în Biserică, declară că împărtăşirea cu Hristos are loc şi prin cuvânt, rugăciune, Taine, virtuți. Vezi Karl Christian Felmy, op.cit., pp. 224-225; Ioan Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos şi ale comuniunii cu El în Sf. Liturghie şi Spiritualitatea ortodoxă”, în PC, pp. 335-356; Cornel Toma, „Eclesiologia euharistică în teologia ortodoxă contemporană”, în *Altarul Banatului* nr. 10-12 (2001), pp. 38-46.

[116] Alexander Schmemann, *Introducere în teologia liturgică,* trad. Vasile Bârzu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2002, pp. 36-37, 276-278.

[117] Dumitru Stăniloae, „Jertfa lui Hristos şi spiritualitatea noastră prin împărtăşirea ei în Liturghie”, în *Ortodoxia* nr. 1 (1983), pp. 104-118.

[118] Sandu Frunză, *O antropologie mistică,* pp. 62.

liturgică. Acest fapt nu e sinonim cu o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioșilor, oricât de îndumnezeită, nu e transformată în Hristos Capul[119], pericolul confuziei între Hristos-Capul Bisericii și creștini-trupul Bisericii fiind exclus. Iubirea aceasta nu o avem în baza firii noastre, în baza egalității în Dumnezeire cu Tatăl, ci o primim după har sau ca dar, în baza faptului că întruparea Fiului lui Dumnezeu face ca iubirea revărsată asupra lui ca om să se reverse și asupra noastră.[120] Comentând imnul hristologic de la Filipeni 2, 6-11, N. Moșoiu arată că titlul de *kyrios* confirmă egalitatea pe care Fiul o avea din veci cu Tatăl, dar și stăpânirea mesianică, pe care o putea dobândi doar prin Întrupare, o stăpânire definită prin slujire, nu putere și majestate. „Elemente noi intră în viața și stăpânirea lui Hristos Cel Preaînălțat. El nu există mai puțin ca Fiu al lui Dumnezeu, dar acum este și *Fiul Omului*…"[121].

Înălțarea lui Hristos cu trupul, deci și ca om, deschide pentru întreaga umanitate o perspectivă eshatologică. Creștinii trăiesc o viață într-un alt plan, în planul vieții nesfârșite și atotluminoase dumnezeiești (Biserica este „Împărăția lui Dumnezeu inaugurată deja pe pământ, tocmai acesta fiind înțelesul termenului *basilea.* „Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit și înviat, e ipostasul veșnic al celor ce parcurg în El pe pământ sau în Biserică, prin credință și virtuți, drumul pe care l-a parcurs El Însuși în cursul vieții Lui pământești. Și ei știu că vor învia, ba chiar participă anticipat în sufletul și în trupul lor, mădular al trupului înviat al lui Hristos, la învierea și la viața de veci a lui Hristos."[122] Teandrismul Bisericii are la bază sinergia dintre harul divin și libertatea umană, o cooperare dinamică în vederea mântuirii, proces care începe încă de pe pământ dar își va găsi desăvârșirea în împărtășirea epectatică de iubirea comuniunii intratreimice în Eshaton).

---

[119] Dumitru Stăniloae, „Autoritatea Bisericii", în *Studii Teologice* nr. 3-4 (1964), p. 186.
[120] Idem, „Sinteză eclesiologică", în *Studii Teologice* nr. 5-6 (1955), pp. 270-272.
[121] Nicolae Moşoiu, op.cit., pp. 194-211.
[122] TDO 2, p. 150.

Viziunea Bisericii ca „icoană" a Treimii se reflectă și în dimensiunea ei cosmică. Părintele Stăniloae arată că nu numai Biserica, ci și întreaga creație este lucrarea Sfintei Treimi, între ele operând o relație ontologică, fundamentală.[123] După Sfinții Părinți, o Biserică primordială a existat în paradis, mai exact creația e deja o pregătire a Bisericii și își găsește împlinirea în Biserică. „Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat, după sfârșitul veacurilor, în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu."[124] Biserica apare ca o prezență ipostatică, iconică a lui Dumnezeu în lume, o prezență chenotică, nu dominantă sau inhibatoare, realizând trecerea simbolică a misterului trinitar în lume și cea a lumii în mister. Întreaga creație a fost chemată la transfigurarea universală prin har. Baza a fost deja realizată prin Întruparea Logosului – Care stă și la baza creației (Ioan 1, 10-11) – și prin coborârea Duhului Sfânt, Biserica fiind *locus*-ul în care se împlinește planul etern al Treimii. Viața revărsată în Biserică la Rusalii este viața lui Hristos Însuși, prin Care viața trinitară este „inserată în viața noastră".[125]

Dimensiunea eclesiologică primită de cosmologie demonstrează că lumea nu este o „umbră", o iluzie (*maya*), ci își are propria ei consistență, un „loc" ontologic propriu.[126] Ea își are rațiunile lucrurilor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea supremă, căci „lumea e deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei."[127] Lumea ca natură se dovedește o „realitate unitară rațională", posedând însă virtualități multiple. E o „unitate în diversitate", anumiți *logoi* având funcție particularizantă, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alții au o funcție unificatoare, pentru a se ajunge la o unitate supremă în și prin *Logosul*, Cuvântul lui Dumnezeu,

---

[123] TDO 1, p. 199.
[124] Idem, „Sinteză eclesiologică", în *Studii teologice* nr. 5-6 (1955), p. 274.
[125] Emil Bartoş, op.cit., p. 361.
[126] Nicolae Moşoiu, op.cit., pp. 38-39.
[127] TDO 1, p. 240.

începutul și sfârșitul tuturor *logoi*-lor.[128] Creația *ex nihilo* arată că lumea nu se autogenerează (ca în naturalism), nu se găsește ca un principiu alături de Dumnezeu (ca în dualism), nici nu emană din Dumnezeu, având deci aceeași substanță (ca în emanaționism și panteism), ci e creată de Dumnezeu prin voința Sa liberă, dovadă a iubirii și bunătății infinite, pentru a face părtașe și alte ființe la iubirea Lui intertrinitară. Scopul veșnic urmărește îndumnezeirea omului, însă nu rupt de natură, ci unit ontologic cu ea (iar rolul trupului este tocmai de a aduna și influența întreaga lume). Păr. Stăniloae merge chiar mai departe, arătând că fiecare persoană umană e, într-un fel, un ipostas al întregii naturi cosmice, dar numai în solidaritate cu ceilalți.[129] Natura se dovedește a fi un mijloc de creștere spirituală, de dezvoltare a umanității în totalitate, e un dar al unei ființe superioare personale ce cheamă la dialog alte persoane. Această relație dialogică demonstrează caracterul antropocentric al creației, faptul că ea a fost creată „în vederea omului".[130] Raționalitatea lumii culminează în om și pentru om, conștiința de sine a omului oferindu-i acestuia o superioritate față de lume, creată pentru a fi umanizată, adică pentru a deveni „un om mare". Definirea omului ca „macrocosmos" și a naturii ca „macroantropos" oferă deci o „imagine atotcuprinzătoare a îndumnezeirii".[131]

Privită ca dar lumea apare ca opera unui Dăruitor[132] iar omul are un rol activ, de a fi „co-creator" cu Dumnezeu. Dialogul omului cu Dumnezeu prin, în și cu lumea demonstrează că omul este „stăpânul creației", nu în sensul de a abuza de ea, a o otrăvi sau a o steriliza, ci prelucrând-o printr-o „imaginație continuu creatoare". Rolul principal

---

[128] Nicolae Moşoiu, op.cit., pp. 47-48.

[129] TDO 1, p. 224

[130] *Ibidem*, p. 230: „Lumea e oferită omului de Dumnezeu, iar lui Dumnezeu, de om. Lumea e văzută de Dumnezeu în om şi de om, în dependență de Dumnezeu".

[131] Emil Bartoş, op.cit., p. 183.

[132] Albert Keller, op.cit., pp. 105-106. Păr. Stăniloae nu ezită să amintească mereu că „dăruitorul e mai mult decât darul" şi că acesta este avut în vedere atunci când contemplăm frumusețea darului. Cf. TDO 1, p. 236.

revine aici muncii, prin care se realizează gândirea creatoare în natură și solidaritatea cu semenii.[133] Dinamismul procesului îndumnezeirii face ca și timpul și spațiul să fie privite nu ca realități în sine ci drept cadru în care are loc acest proces, ca interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului.[134] „Dialogul progresiv în iubire" care face din lume o „euharistie" surprinde caracterul sacramental al acesteia. Omul trebuie să aducă o jertfă de laudă în „naosul cosmic", să fie preot al creației, să o transfigureze, făcându-L să se vadă tot mai clar în ea pe Dumnezeu. E o „Liturghie cosmică", o împreună înaintare a umanității și a lumii spre Hristos, Logosul divin, un proces sinergic înfăptuit prin și în iubire. „Iar iubirea se vădește prin daruri. Darului lui Dumnezeu, sau iubirii Lui, trebuie să-i răspundem cu darul nostru. Însă darul nostru nu poate fi decât din darul Lui, prelucrat de munca noastră și făcut prin întoarcerea celor dăruite de El către El, ca semn al iubirii noastre. Dar iubirea aceasta trebuie să o manifestăm și între noi prin aceleași daruri ce ni le facem reciproc din darurile lui Dumnezeu."[135]

Străbătută de energiile divine necreate[136]creația își are armonia și frumusețea ei, ce se revarsă de pe Fața lui Hristos, prin harul Duhului Sfânt. Lucrurile nu satisfac setea de infinit a sufletului uman, ele trebuie să fie numai mediul transparent al lui Hristos. „Comuniunea cu Dumnezeu cel personal copleșește prezența lucrurilor."[137]

Dar Dumnezeu spre care înaintează omul în cadrul creației este Hristos cel răstignit și de aceea ființa umană trebuie să se împărtășească și de crucea Lui. El nu e ferit de greutăți, de suferințe și de moarte.

---

[133] Maciej Bielawski, op.cit., p. 311, opinează că se poate observa aici o nouă influență marxistă în gândirea Păr. Stăniloae, recunoscând însă că munca are un aspect „într-un anume fel ascetic", încadrându-se în lumina spiritualității răsăritene.

[134] Daniel Nesser, „The World: Gift of God and Scene of Humanity's Response", în *Ecumenical Review* nr. 3 (1981), pp. 272-282.

[135] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia ortodoxă, pp.* 18-20.

[136] Privitor la relația dintre rațiunile dumnezeieşti şi energiile divine necreate Păr. Stăniloae, în mod singular, afirmă că „energiile nu sunt decât rațiunile în acțiunea creatoare şi susținătoare a făpturilor". Pentru detalii vezi Nicolae Moşoiu, op.cit., pp. 52-54.

[137] TDO 1, pp. 234-236.

Crucea pusă de lumea ca dar are un caracter educativ, arătând prin insuficiențele ei că trebuie să ne înălțăm spiritual, sporind în comuniunea cu semenii și cu Dumnezeu. Dăruind ceva, omul se îmbogățește și mai mult, realizând un „dialog complet al darului".[138] Este păstrat astfel un echilibru în folosirea lumii pentru menținerea consistenței trupului și sporirea comuniunii pentru îmbogățirea spirituală a oamenilor, echilibru păstrat de ascetica ortodoxă.[139]

Părintele Stăniloae promovează o „teologie a grijii" (S. Dumitrescu) în care se pune un mare accent pe responsabilitatea umană. Suprema înțelepciune constă în suportarea greutăților și suferințelor, dar mai ales în înțelegerea sensului lor adânc: în primul rând ele ne îndeamnă să transcedem toate darurile primite, iar în al doilea rând să ne întărim sufletește prin realizarea unei solidarități universale. Refuzarea rolului de partener responsabil în dialogul legăturii cu Dumnezeu coincide cu decăderea din realitate într-o pseudo-realitate a umbrelor, unde se întâlnește o altă cruce, „dar aceasta este o cruce refractară, o cruce fără de speranță."[140]

Ideea de responsabilitate și de coresponsabilitate față de semeni izvorăște din responsabilitatea necondiționată față de Dumnezeu. Omul are imprimată pe el pecetea responsabilității, dovadă a existenței unui Dumnezeu necondiționat.[141] Hristos ne-a revelat responsabilitatea noastră față de creație, față de ceilalți oameni și față de El, rolul nostru fiind de a face evidentă prezența lui Dumnezeu în lume. Aceasta nu ține de o exigență exclusiv personală, ci trimite la dimensiunea Bisericii ca fiind un popor de slujitori, un popor responsabil în istorie: „Biserica stă pe iubirea răstignită. Ea stă pe iubirea lui Dumnezeu Care Se dăruie total, dăruire de Sine care suferă chiar și respingerea. Această iubire este

---

[138] *Ibidem*, p. 236. Fără „întoarcerea darului" omul ar cădea în egoism, opacizând lumea.
[139] CND 1, p. 119.
[140] Idem, *Victoria Crucii,* trad. Dan Budrașcu, Ed. Dokia, Cluj-Napoca, 1994, pp. 24-28.
[141] Dumitru Radu, „O culme actualizată a Teologiei patristice", în *Ortodoxia* nr. 3-4 (1993), pp. 57-58.

o formă de a se dărui retrăgându-se, formă care respectă total libertatea celuilalt. A te dărui fără să te impui: iată slujirea. A-i ajuta pe oameni, a te ruga pentru oameni, a le salva viața, dar fără a le supune libertatea, fără a-i lipsi de libertatea lor: iată responsabilitatea."[142] Iată o pledoarie pentru implicarea Bisericii în viața socială, pentru o apropiere de o societate umanizată! Rolul activ al Bisericii trebuie să vizeze nu o acțiune politică, un compromis cu realitățile inumane ale lumii, ci să fie semnul unei căi noi, prin care să fie creată o tensiune în a depăși imperfecțiunile istoriei și a inaugura în întreaga lume Împărăția lui Dumnezeu. Biserica mijlocește lumii o pregustare a eshatologiei nu refugiindu-se în afara ei și condamnând-o, ci rămânând în ea și identificând „semnele lui Dumnezeu".[143]

Biserica înțeleasă ca „viitor" al lumii[144] repune în discuție crucea lui Hristos, imprimată pe destinul universului întreg.[145] Asceza, adică folosirea rațională (în sensul de conformare cu destinul *logoi*-lor prezenți în lucruri) a darurilor dumnezeiești conduc la Dumnezeu.[146] Întâmpinarea feluritelor greutăți, boli și în final a morții, ca participare la crucea lui Hristos conduce la înviere, astfel ele fiind transformate din osândă pentru păcatul strămoșesc în mijloace de înduhovnicire și în cale

---

[142] D. Stăniloae – M. A. Costa de Beauregard, *Mica dogmatică vorbită,* pp. 93-97.

[143] Ion Bria, „Experiența lumii în teologia ortodoxă actuală – Contribuția Pr. Prof. Dumitru Stăniloae", în *Biserica Ortodoxă Română,* nr. 9-10 (1980), pp. 1008-1010: „Personalismul creştin stă la baza eticii şi misiunii obşteşti a Bisericii. Păr. Stăniloae nu ezită să afirme că există un raport direct între spiritualitate şi etică socială, între fecunditate interioară şi eficacitate politică, între asceză şi diaconie". Creația nu mai este nici neutră, nici profană, ci esențialmente teologică, Păr. Stăniloae punând bazele unei „teologii ortodoxe a lumii", căci dezvoltarea ştiinței şi aplicarea tehnicii au nevoie de o etică. Ecologia trebuie întregită de o ecoteologie. Daniel Ciobotea, „O dogmatică pentru omul de azi", în *Studii Teologice* nr. 6 (1986), pp. 103-104.

[144] Albert Keller, op.cit., pp. 172-174.

[145] Este interesant că şi îngerii sunt incluşi în această „teologie dinamică a lumii". Deşi ei trăiesc într-un eon supratemporal, dar nu coetern cu Dumnezeu, şi au fost creați înainte de crearea lumii sensibile şi a omului, totuşi ei se află în legătură ontologică cu lumea, având rolul de a-i ajuta pe oameni să crească în cunoaşterea realității divine cât şi să se întărească spiritual-etic. Vezi TDO 1, pp. 288-289

[146] *Ibidem*, p. 236.

spre viața veșnică cu Hristos cel Înviat. „Hristos a fost primul care a văzut valoarea supremă și absolută a crucii ca dovadă atât a lui Dumnezeu, cât și a oamenilor, dragoste mai presus de orice.” Crucea revelează destinul lumii, ne îndreaptă, în mod profetic, spre scopul final al lumii al cărei semn și mijloc de salvare este. „Din acest motiv asociem semnul crucii cu Sfânta Treime, cu Împărăția lui Dumnezeu.”[147]

Este evidentă aici influența Sfântului Maxim Mărturisitorul, în viziunea căruia Întruparea, Crucea și Învierea reprezintă o unică realitate. Întreaga zidire tinde spre Înviere, Crucea fiind semnul suprem al tuturor desăvârșirilor, deci inclusiv al transformării lumii. Învierea trebuie înțeleasă ca o negație categorică a răului din lume, a disoluției și a nimicirii, dar nu a creației însăși.[148] Există o strânsă legătură între „prima taină” – creația, „taina cea nouă” – Întruparea lui Iisus Hristos, și a „treia taină” – Biserica.[149] Dimensiunea finală a lumii coincide cu personalizarea, transparența, spiritualizarea și transfigurarea lumii: „Venirea lui Hristos, Întruparea, Crucea și Învierea Sa pot fi văzute ca locul unei transparențe noi și totale. În El, chiar și ceea ce este mai urât (Crucea Sa) devine izvorul unei noi lumini, iar ceea ce are mai întunecat și lipsit de speranță (mormântul Său) devine un loc al revelației.”[150]

Elaborând o „viziune filocalică asupra lumii”, Păr. Stăniloae se lansează și în căutarea omului ecumenic, ca punct final al dimensiunii

---

[147] Idem, p. *Victoria Crucii*, pp. 54-58.

[148] Ilie Moldovan, „Teologia Învierii în opera Sf. Maxim Mărturisitorul”, în *Studii Teologice* nr. 7-8 (1968), pp. 512-520.

[149] Charles Miller,*The Gift of the World.An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, Ed. T&T Clarck Ltd., Edinburgh, 2000, pp. 85-100.

[150] Maciej Bielawski, op.cit., p. 306. Cu o asemenea viziune optimistă asupra originii şi sensului lumii înțelegem de ce Păr. Stăniloae pledează împotriva apofatismului absolut (susținut de Yannaras sau Lossky) şi a legăturii între revelația naturală şi supranaturală, chiar dacă ultima este superioară celei dintâi. Reluând: „natura întreagă e destinată slavei de care se vor împărtăşi oamenii în Împărăția cerurilor şi încă de pe acum ea se resimte de liniştea şi de lumina ce iradiază din omul sfânt”. TDO 1, pp. 81-88, 224. Să nu uităm că în limba română cuvântul „lume” provine din latinescul *lumen*, lumină.

personale, etnice și liturgice a eu-lui ființei umane.[151] Analizând opera sa, este evident angajamentul ecumenic, ceea ce face greu de înțeles afirmația Părintelui – după cum pretind unii „ucenici" – că ecumenismul ar fi „pan-erezia timpului nostru". Nu este mai puțin adevărat însă că fără un demers care să integreze toate aspectele gândirii sale – personal-comunitar, etnic, eclesiologic etc. – poziția Păr. Stăniloae poate părea confuză, alternând confesionalismul și tradiționalismul cu deschiderea și ecumenismul. Dominanta atitudinii sale rămâne oricum faptul că se prezintă în fața Occidentului contemporan „fără agresiune" și „fără teamă". „Chiar dacă critica sa față de teologia romano-catolică, protestantă sau radicală poate apărea uneori impetuoasă și schematică, în spatele stricteții sale se află o intenție pozitivă."[152]

Revenind la aparenta dihotomie între etnicitate și catolicitate, trebuie spus că „românismul" Păr. Stăniloae nu-l subordonează curentelor tradiționaliste consacrate sub numele de „arhaism". Resortul transcendent al perspectivei sale asupra etnicului românesc face să fie propus un model relațional, personalist comunitar, aplicabil atât raportului între națiuni (chemate să-și precizeze continuu identitatea proprie și să o armonizeze în dialogul dintre neamuri) cât și dintre diversele confesiuni. Dincolo de descrierile etnocentriste ale spiritualității și culturii române, Păr. Stăniloae a reliefat și o altă dimensiune, arătând că Ortodoxia, în versiunea ei românească, are mari virtuți

---

[151] Sandu Frunză, *O antropologie mistică*, p. 93; Dumitru Radu, „Păr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani. Personalitatea şi gândirea sa teologică în contextul Ortodoxiei Româneşti", în *Studii Teologice* nr. 9-10 (1983), pp. 697-698: „Ortodoxia, ecumenismul şi slujirea lumii sunt cele trei realități şi obiective care rețin şi fructifică gândirea teologică a Păr. Prof. D. Stăniloae în contextul actual al dinamicii lumii în general şi al lumii în sânul Bisericii".

[152] Kallistos Ware, „Experiența lui Dumnezeu în Teologia Dogmatică a Părintelui Dumitru Stăniloae", în PC, p. 118. O opinie similară la Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, p. 54. Asupra acestor aspecte a se vedea: Aurel Pavel și Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul şi falsul ecumenism: perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creştini*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2010; Ciprian Iulian Toroczkai, „Father Dumitru Stăniloae and the Ecumenical Dialogue. Between Disproof and Acceptance", în *Review of Ecumenical Studies – Sibiu* nr. 3 (2013), pp. 339-373.

europene și de aceea rămâne o forță de integrare pentru tradiții și culturi diverse.[153]

La baza nașterii Mișcării ecumenice ar sta – spune Păr. Stăniloae – starea de nemulțumire și neliniște a conștiinței creștine contemporane, confruntată cu două fenomene îngrijorătoare: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuințelor și frământărilor umanității moderne; și b) cu dureroasa frământare din sânul ei propriu. Este deci normal ca Biserica Ortodoxă să adere la această Mișcare, ca purtătoare a adevărului apostolic integral. În concepția ortodoxă Biserica cea una a existat și continuă să existe, cerința fundamentală fiind tocmai aceea de a fi redescoperită de formațiunile creștine care s-au despărțit de ea.[154]

Păr. Stăniloae afirmă categoric faptul că Biserica este Una (pentru că Unul este Capul ei, Hristos) și în același timp este și universală, fiind destinată tuturor popoarelor. Continuitatea Bisericii Universale este numai Biserica Ortodoxă, pentru că doar ea „stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale."[155] Opinia mitropolitului Platon, conform căreia toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici („zidurile dintre biserici nu ajung la cer") este combătută de teologul român, care susține că toate confesiunile creștine s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc în mod deplin de Hristos. Nu doar celelalte confesiuni creștine, dar întreaga creație se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, fiind chemată să devină Biserica lui Hristos.[156] Păr. Stăniloae face și o deosebire între simplii credincioși

---

[153] Ion Bria, *Ortodoxia în Europa*, pp. 102-103. Termenul folosit de autor este „inculturalizare" sau „indigenizare" a Evangheliei. Conform acestui principiu, „Biserica nu poate lăsa cultura şi etica națională neatinsă de Evanghelie", fără ca acest fapt să ducă la identificarea creştinismului exclusiv cu o anumită cultură națională (p. 54).

[154] Dumitru Stăniloae, „Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual", în *Ortodoxia* nr. 3-4 (1963), pp. 544-546.

[155] Idem, „Sinteză eclesiologică", în *Studii Teologice* nr. 5-6 (1995), pp. 282-283.

[156] TDO 2, p. 176: „O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos, în Biserica Ortodoxă, Biserica deplină".

ai altor confesiuni și conducătorii cultelor lor: „în diferitele confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai puternică decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținuta în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor." La întrebarea dacă există mântuire în afara Bisericii Păr. Stăniloae mai aduce ca argument la formularea unui răspuns pozitiv și faptul că membrii altor confesiuni s-au născut fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni, de aceea participarea lor nedeplină la Hristos poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvintelor Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt…" (Ioan 14, 2)[157].

Mișcarea ecumenică nu trebuie deci să devină o supra-biserică iar dialogul ecumenic nu trebuie să se rezume la un schimb de amabilități verbale sau la o succesiune de gesturi spectaculoase, un efect esențial putând să aibă doar hotărârile dogmatice importante. Unitatea creștină eclesială nu se poate face decât urmând un program care să aibă ca directive deschiderea spre lume și redescoperirea integrității învățăturii apostolice. Păr. Stăniloae introduce ca tipologie ecumenică noțiunea de „sobornicitate deschisă"[158], nu ca o teorie abstractă, ci ca o practică ce vizează înțelegerea, cunoașterea, trăirea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integritatea ei, uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, într-o comuniune (*koinonia*) cu Dumnezeu. Deși Ortodoxia păstrează totalitatea învățăturii creștine, totuși, la actualizarea contemporană a ei, la înțelegerea ei tot mai concretă, mai adâncă, corespunzător nivelului și exigențelor fiecărui timp, „sunt chemate să-și aducă o contribuție și tradițiile altor formațiuni creștine, chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității

[157] *Ibidem*, p. 177.
[158] Vezi Nicolae Moşoiu, op.cit., pp. 246-282.

spirituale divino-umane a creștinismului."[159] Cerința acestui pluralism constă într-o înțelegere simfonică a tuturor, fără uniformizare, rezultând o universalitate deschisă, transparentă, aflată într-o continuă mișcare de depășire în sens vertical și orizontal, în care primesc valoare toate ale lumii. Modul sinodal de conducere a Bisericii ortodoxe este un reflex al caracterului ei sobornicesc în sens larg. „Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale." Sobornicitatea deschisă are deci o perspectivă profetică, insistând asupra unității creștinilor și a tuturor oamenilor, uniți într-un sens complementar.[160]

Iată deci de ce Păr. Stăniloae a avut o concepție hermeneutică deschisă și o maximă disponibilitate pentru dialog, dovedind refuzul de a emite judecăți apriorice și dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii.[161] *Intercomuniunea* nu ajunge un mijloc de restaurare a unității sfărâmate, ci dobândește sensul ei autentic, de semn al unității reale și plenare în credință între creștini, de Sfântă Taină a unității ecleziale. „Ospitalitatea euharistică" propusă de protestanți și de unii teologi ruși din exil (N. Afanasieff ș.a.) nesocotește tradiția liturgică și doxologică.

În concluzie ecumenismul trebuie să țină cont, în viziunea Păr. Stăniloae, nu atât de un aspect orizontal, cât mai ales vertical, de criteriile prezenței Duhului Sfânt, Duhul comuniunii, căci unde este Duhul este și tendința spre universal și sobornicesc. „Duhul Sfânt e o energie divină (privit din punct de vedere al lucrării sale iconomice, n.n.) ce tinde să realizeze înfierea tuturor cu Tatăl și prin aceasta înfrățirea

---

[159] Dumitru Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", în *Ortodoxia* nr. 2 (1971), p. 172.

[160] Nicolae Moşoiu, op.cit., p. 278.

[161] Dumitru Stăniloae, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", în *Ortodoxia* nr. 4 (1967), pp. 526-527: „Un ecumenism sobornicesc trebuie să îmbrățişeze zestrea specifică a fiecărui popor, trebuie să fie un dialog între Bisericile naționale independente şi prin ele între spiritualitățile naționale încreştinate în vederea unei îmbogățiri reciproce".

universală.” Lipsa autorității Duhului divin nu face altceva decât să ducă la un fals ecumenism, în care unirea este exterioară, strict administrativ-instituțională. Comentând declarația de la New-Delhi (1961), păr. Stăniloae saluta referirile la Sfântul Duh, cu speranța că în „anii următori Consiliul Ecumenic va elabora o teologie a Sfântului Duh în rolul de zidire a Bisericii celei una, ca Biserică vizibilă”.[162] Biserica își păstrează unitatea ca expresie a experienței lui Hristos în toate cele trei laturi: în dogme, în cult, în lucrarea ierarhiei săvârșitoare a Tainelor și propovăduitoare a credinței în El. Sobornicitatea credincioșilor este însă și un efect al lucrării Duhului Sfânt, ca plenitudine și comuniune care îmbogățește viața personală a membrilor Bisericii, iar prin aceasta a întregului.[163]

Concluzii

Gândirea Părintelui Stăniloae, preocupată intens de aspectul experiențial, existențial al reflecției teologice, poate părea mai puțin „sistematizată”, prezentarea conceptelor sale nefiind circumscrisă unei anumite configurații științifice prestabilite. Maniera circulară de a face teologie poate să-l facă să pară confuz și repetativ; intenția marelui teolog, vizând interacțiunea directă a preocupărilor teologice și filosofice, cu scopul de a reînvia teologia ortodoxă în lumea modernă[164], țintește însă recuperarea unității teologiei din sfera scolasticii, a schemelor raționaliste care separă dogmatica de spiritualitate, pierzând din vedere dimensiunea eclesial - liturgică a teologiei. [165]

---

[162] Idem, „Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual”, în *Ortodoxia* nr. 3-4 (1963), p. 571.

[163] TDO 2, p. 189: „*Întregimea* Bisericii astfel înțeleasă are ca temelie şi ca izvor pe Dumnezeu sau pe Hristos sălăşluit în ea şi lucrător în ea prin Duhul Sfânt, ca şi însuşire a unității şi sfințeniei”.

[164] Andrew Louth, op.cit., p. 254.

[165] Silviu Rogobete, op.cit., p. 27.

În acest demers integrator sunt incluse și temele persoanei și comuniunii, a lumii, Bisericii și ecumenismului, care se dezvoltă în mod concentric:

- persoana este un subiect, ipostazierea ființei, un nou mod de *a fi* provenit din virtualitățile naturii. Ea are o valoare eternă. „Teologia chipului" semnifică un proces dinamic, sinergic, de tindere spre asemănare, sinonimă cu îndumnezeirea. Antropologia este strâns legată de hristologie; Întruparea constituie împlinirea umanului.
- ființa umană are, pe lângă dimensiunea personală, și o dimensiune etnică. În cazul poporului român Păr. Stăniloae surprinde legătura intimă dintre ortodoxie și românism, rolul de punte între Orient și Occident. „Legea românească" reprezintă un mod specific de trăire a Evangheliei lui Hristos. Vocația națională nu se află în opoziție cu sobornicitatea Bisericii, nici nu anulează celelalte confesiuni și națiuni.
- dimensiunea personală și etnică se desăvârșesc în dimensiunea eclesială. Biserica este „laboratorul Învierii", Trupul mistic al lui Hristos, „Cincizecimea continuă" a Duhului. Icoană a Treimii, ea păstrează atât diversitatea personală a membrilor ei, cât și unitatea în Hristos, Capul Bisericii. Anticiparea a Împărăției lui Dumnezeu, misiunea Bisericii vizează inaugurarea acesteia în întreaga lume (*oekumene)*.
- fără a evita provocarea ecumenismului, Păr. Stăniloae afirmă cu putere continuitatea Bisericii primare, autentice, în Biserica Ortodoxă. El nu exclude membrilor celorlalte confesiuni posibilitatea mântuirii, dar declară că plenitudinea comuniunii cu Hristos se întâlnește în Ortodoxie. Unirea creștinilor trebuie să urmeze o dimensiune verticală, o conlucrare cu Duhul Sfânt, și nu strict o dimensiune orizontală, care ar duce doar la o uniformizare exterioară.

Punctul de plecare indispensabil pentru teologia română de azi și de mâine trebuie să îl constituie viziunea creatoare a Părintelui Dumitru Stăniloae. Anumite tendințe conservatoare rămân încă prezente, însă e evident că „testamentul" Părintelui („mă bucură că se scrie despre teologia mea. Dar mă voi bucura și mai mult pentru reflexiunile altora care vor spori această teologie. Căci doresc să văd că gândurile mele fecundează gândirea altora, ducând mai departe teologia noastră română"[166]) a fost receptat în mod pozitiv de marea majoritate a teologilor contemporani. Receptarea și asimilarea unora dintre aspectele teologiei lui Stăniloae rămâne o provocare pentru viitor: de exemplu, alternanța dintre deschiderea ecumenică (continuată de Pr. Ion Bria) și afirmarea valorii Ortodoxiei și a specificității românești (dezvoltată de Pr. Ilie Moldovan). În opinia noastră, cele două poziții sunt mai mult complementare și nu contradictorii.

Răspunzând unui apel al P. C. Antonie Plămădeală, o seamă de personalități teologice și culturale și-au mărturisit apartenența la o „generație Stăniloae"[167]. Impactul gândirii marelui teolog depășește, însă, cadrul teologiei ortodoxe și a culturii române, dovedind că are valențe universale. Nu întâmplător, deci, principalele lucrări ce au ca obiect opera Părintelui Stăniloae sunt scrise de teologi de altă confesiune sau naționalitate. Receptarea viziunii sale teologice se află, fără îndoială, abia la început și nu putem încheia această lucrare decât cu speranța că va fi continuat dialogul între religie și cultură, între filosofie și teologie. Și punctul de plecare în modelarea teologică a metafizicii și culturii îl poate constitui tocmai gândirea Părintelui Stăniloae.

---

[166] Intr-o scrisoare către Ion Bria, vezi Nicolae Moşoiu, „Pr. Prof. Dr. Ion Bria: Date biografice. Bibliografie curentă. Recunoaştere", în *Revista Teologică* nr. 1 (2000), p. 146.

[167] Î.P.S. Antonie, Mitropolitul Transilvaniei, „Generația Stăniloae", în PC, pp. XI-XXII. Mai multe detalii în capitolul următor al cărții noastre.

II.
Receptarea operei Pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la nivel național și internațional. Contribuția mitropolitului Antonie Plămădeală

Introducere

În 2013 s-au împlinit 110 ani de la nașterea, și 20 de ani de la trecerea la Domnul a părintelui profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993)[1]. Este un eveniment care nu poate fi trecut cu vederea de Biserica Ortodoxă în general și de Biserica Ortodoxă Română în special. Stăniloae a fost declarat „un teolog panortodox", respectiv „cel mai creativ și influent teolog ortodox contemporan" (Jürgen Moltmann)[2], iar Olivier Clément afirma la rândul său: „cu adevărat părintele Stăniloae este astăzi cel mai mare teolog ortodox. Pe măsură ce va fi tradus în limbile occidentale, opera sa se va afirma ca una dintre creațiile majore ale gândirii creștine din a doua jumătate a secolului nostru (adică secolul XX, n.n.)"[3].

---

[1] Date bio-bibliografice la Mircea Păcurariu, „Pr. Prof. acad. Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice", în Ioan I. Ică jr. (ed.), *„Persoană şi comuniune". Prisos de cinstire Părintele Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia Ortodoxă Sibiu, 1993, pp. 1-19; Virginia Popa, *Părintele Dumitru Stăniloae. Biobibliografie*, Ediția a II-a, Ed. Trinitas, București, 2013.

[2] Jürgen Moltmann, „Geleitwort", în Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* vol. 1, trad. Hermann Pitters, Cologne/Gütersloh, 1985, p. 10.

[3] Olivier Clément, „Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l'orthodoxie roumaine", în Ioan I. Ică jr. (ed.), *„Persoană şi comuniune"…*, pp. 82-89.

Laudele la adresa operei părintelui Dumitru Stăniloae vin și din partea altor teologi ortodocși de seamă[4], cea mai mare prețuire îndreptându-se mai ales către opera sa *magna*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*[5]. Astfel, „însăși scrierea unei teologii dogmatice neopatristice îl califică pe Stăniloae ca fiind unic pe scena teologiei ortodoxe a secolului XX"[6].

În studiul de față ne vom opri asupra receptării bio-bibliografiei lui Stăniloae de către fostul Mitropolit al Ardealului, Antonie Plămădeală. Fără a fi impresionantă din punct de vedere cantitativ, reflecțiile acestuia din urmă la adresa fostului profesor de la Academia teologică din Sibiu[7] - loc unde, mai târziu, va păstori mitropolitul Antonie[8] - nu sunt lipsite de importanță.

---

[4] Kallistos Ware, „Foreword", în Dumitru Stăniloae, *The Experience of God*, trad. I. Ioniță și R. Barringer, Holy Cross Press, Brookline, Mass., 1994, pp. IX-XXVII; John Meyendorff, „Foreword", în Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, trad. R. Barringer, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980, pp. 5-8.

[5] A se vedea mai ales Andrew Louth, „Review Essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae", în *Modern Theology* 13 (1997), nr. 2, p. 260.

[6] Silviu Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 11 nota 11.

[7] Dumitru Stăniloae a fost nevoit să părăsească Academia Andreiană din Sibiu în anul 1946. Noile autorități comuniste nu putea fi de acord ca Stăniloae să fie în continuare rector al acestei instituții întrucât, în calitate de redactor-șef al publicației sibiene „Telegraful Român", acesta scrisese mai multe articole împotriva bolșevismului; de asemenea, avusese strânse legături cu Nichifor Crainic (1889-1972), apropiat de mișcarea legionară și conducător al revistei de orientare profund românească „Gândirea". Documente la Mihai Săsăujan, „Părintele Dumitru Stăniloae - Fragmente biografice sibiene", în IPS Laurențiu Streza, Jürgen Henkel, Gheorghe F. Anghelescu (eds.), *Dumitru Stăniloae (1903-1993). Teologie românească de dimensiune europeană*, Ed. Schiller Verlag, Sibiu, 2007, pp. 111-129.

[8] Episcop al Buzăului, Antonie Plămădeală a fost ales mitropolit al românilor ortodocşi din Transilvania, Crişana şi Maramureş la 10 ianuarie 1982. Cu acest prilej, noul mitropolit a luat cuvântul, dovedind că îi este cunoscută zbuciumata istorie a vieții bisericeşti din Ardeal. După ce a evocat personalitățile de seamă ale unor ierarhi precum Ilie Iorest şi Sava Brancovici, Vasile Moga şi Andrei Şaguna, Miron Romanul şi Ioan Mețianu, Nicolae Bălan şi Nicolae Colan, a arătat că va considera ca pe o datorie a sa să se înscrie cu râvnă în rândul acestora, toți dobândind nume de glorie în lupta pentru apărarea credinței ortodoxe şi a intereselor neamului. De asemenea, a arătat că, deşi născut pe alte meleaguri, Ardealul îi stă la suflet, fiindcă aici a încheiat studiile teologice şi fiindcă tot aici a intrat în monahism.

Dumitru Stăniloae, Antonie Plămădeală și „Rugul Aprins”

Una dintre cele mai impresionante mișcări de rezistență spirituală a teologiei românești în fața opresiunii autorităților comuniste atee a fost reprezentată de „Rugul Aprins”[9]. Această grupare era formată din preoți, monahi cărturari și intelectuali credincioși care, periodic, se întâlneau fie la mănăstirea Antim (București), fie în alte locații, pentru a discuta teme de spiritualitate ortodoxă. Alături de arhimandritul Benedict Ghiuș și Sofian Boghiu, fizicianul Alexandru Mironescu, profesorul Constantin Joja, poetul Vasile Voiculescu, poetul și ziaristul Sandu Tudor, scriitorul și ziaristul Ion Marin Sadoveanu, asistentul universitar Andrei Scrima, din grupare făcea parte și părintele Dumitru Stăniloae[10].

Figura centrală era însă cea a călugărului Ivan Culighin. Acesta era duhovnicul mitropolitului Nicolae al Kievului, ambii fiind eliberați din orașul ucrainean Rostov pe Don de trupele românești, aflate în cursul ofensivelor spre Est. În toamna anului 1943, la invitația patriarhului Nicodim (cu care mitropolitul Nicolae fusese coleg de studii teologice la Kiev), mitropolitul Nicolae și călugărul Ivan însoțesc

---

[9] A se vedea Marius Oprea, *Adevărata călătorie a lui Zahei. V. Voiculescu și Taina Rugului Aprins*, Ed. Humanitas, București, 2008; George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Ed. Nemira, București, 2005, pp. 381-400; Şerban Mironescu, „Rugul Aprins, un mod de a retrăi Ortodoxia”, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 3 (1-15 mai 1991), nr. 35-36, pp. 3, 6; Mihai Rădulescu, *Rugul Aprins*, Ed. „Ramida”, Bucureşti, 1993. De neegalat în prezentarea resorturilor spirituale ale „Rugului Aprins” rămâne însă lucrarea lui Antonie Plămădeală, *Rugul Aprins*, Sibiu, 2002.

[10] Fiica Părintelui Stăniloae, Lidia Ionescu Stăniloae, în memoriile ei (*„Lumina faptei din lumina cuvântului”. Împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000), afirmă că tatăl ei nu ar fi făcut de fapt parte din mișcarea „Rugul Aprins”, ceea ce duce la concluzia că arestarea ar fi fost nefondată. În fapt, apartenența formală la grupare nu era aspectul cel mai important pentru anchetatori: „…prin însăși prezența sa la conferințele din biblioteca Antimului, profesorul Stăniloae a atras numeroși studenți teologi (și nu numai) la întâlnirile grupului, ca traducător al *Filocaliei*, opera care l-a consacrat drept unul dintre cei mai mari teologi români … Ceea ce îl condamna atunci, în 1958, fără puterea de a se apăra era propria operă”. Cf. M. Oprea, op.cit., pp. 168-169.

armata română în retragerea ei spre țară. Primesc adăpost la mănăstirea Cernica, iar după o vreme mitropolitul Nicolae moare. Rămâne însă Ivan Culighin, care adusese cu sine două manuscrise, *Pelerinul rus* și *Sbornicul*, precum și o icoană care o înfățișa pe Sfânta Fecioară Maria deasupra unui Rug aprins, ca purtătoare a Dumnezeului celui întrupat, Foc nemistuit și mântuitor.

Personaj harismatic, călugărul Ivan a avut ca traducător și ucenic pe Leontie, fost soldat basarabean ce se ascundea la rândul său din calea tăvălugului sovietic[11]. Cu ajutorul tânărului Leontie, grupul din jurul călugărului Ivan, cunoscut acum sub numele de Ioan Străinul, crește la număr. Fratele Ioan le vorbește despre Rugăciunea Inimii și Rugul aprins al Maicii Domnului, o mărturie importantă venind chiar din partea viitorului mitropolitului Antonie (pe atunci tânărul Leonida) Plămădeală: „mi-aduc aminte că am intrat în chilia acestui părinte, chilie care există și astăzi, în casa de lângă cimitir. Am intrat în casă, acolo l-am cunoscut, acolo am primit binecuvântarea lui”[12].

Pe călugărul rus Ivan Culighin autoritățile sovieto-comuniste îl căutau, socotindu-l trădător, ca de altfel pe toți „cetățenii sovietici” refugiați în România. Pentru a fi pus la adăpost, el a fost mutat, alături de soldatul basarabean ce-i servea ca translator, la mănăstirea Antim. În pofida vremurilor istorice vitrege, sfințenia fratelui Ioan Străinul devine, pentru cei apropiați, un izvor de înțelepciune și credință, împărtășit cu dărnicie. Aflat în strânse relații cultural-duhovnicești cu cei de la gruparea amintită, Plămădeală a vizitat din când în când pe părintele

[11] Întâlnirea dintre cei doi este astfel descrisă de Andrei Scrima: „Într-o zi, într-unul din tramvaiele bucureștene ale epocii (cu platformă deschisă), urcă un tânăr în uniformă soldățească sovietică, purtând un aparat (de radio, n.n.) furat. Părintele Ioan, aflat deja acolo, îl privește și îl salută în rusește. Tânărul, pe numele său Leontie, pe loc abandonează obiectul transportat, pentru a-l urma pe acest părinte necunoscut.” Andrei Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, București, 1996, p. 160.

[12] *Amintirile mitropolitului Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Membru de onoare al Academiei Române*. *Convorbiri cu Carmen Dumitriu și Dragoș Șeuleanu*, Editura CUM, Buc, 1999, p. 116.

Ioan la Antim (spre exemplu, părintelui Stăniloae Leonida Plămădeală îi fusese student la facultatea de teologie din București): „joia și duminica, cu mijloacele de transport care erau la vremea aceea, mai pe jos, mai cu tramvaiul, părintele Culighin venea la ședințele Rugului Aprins și, în timp, n-ași zice că a devenit mentorul..., dar el era un fel de guru, care ne aducea experiența isihastă din mănăstirile rusești... Ioan era printre vorbitori. Era, de obicei, scurt – nu era un mare vorbitor. N-am știut niciodată ce pregătire are! Avea însă întotdeauna soluții duhovnicești de care noi ceilalți țineam foarte mult”[13]. Aici, la Antim, Leonida Plămădeală și alți studenți de la mai multe facultăți au fost inițiați în practica Rugăciunii inimii, sub binecuvântarea fratelui Ioan, a lui Sandu Tudor și a părintelui Gheorghe Roșca, un preot basarabean care se alăturase celor din grupul Rugul Aprins. La mijlocul anilor 1990, mitropolitul Antonie Plămădeală rememora acest lucru: „am să vă spun un lucru pe care nu l-am spus, cred, niciodată, fiindcă a fost un lucru de taină: am această inițiere și binecuvântare de rostire a Rugăciunii minții, care după ce se explica, și explica mai ales părintele Culighin după tradiția paisiană de la Optina, după aceea se citea o rugăciune, o binecuvântare care te introducea, era ca un fel de introducere... într-o treaptă ierarhică. Te făcea apt cu binecuvântare pentru Rugăciunea inimii, acel „Doamne Iisuse Hristoase...”[14].

Desigur, această orientare către spiritualitatea ortodoxă, respectiv caracterul pronunțat teologic al dezbaterilor intelectuale din cadrul Rugului Aprins, nu puteau să fie văzute cu ochi buni de Securitate. Același Plămădeală, referindu-se la rolul de „motor” pe care l-a avut Sandu (Daniil) Tudor, subliniază că acesta din urmă „s-a gândit probabil să dea mișcării lui caracter de rezistență spirituală prin rugăciune”[15]. Pentru mulți dintre participanți aderarea la Rugul Aprins va fi pedepsită cu ani buni de închisoare. Un val de arestări a început în

[13] *Ibidem*, p.117.
[14] *Ibidem*, p. 118.
[15] *Ibidem*, p. 87.

anul 1958, printre aceștia numărându-se și părintele profesor Dumitru Stăniloae. Acesta a primit o condamnare de cinci ani, pe care a efectuat-o în cruntele închisori de la Jilava și Aiud. A fost eliberat în ianuarie 1963, când, la inițiativa patriarhului Justinian, i s-a oferit un modest post în administrația Arhiepiscopiei Bucureștilor. Este reîncadrat la catedra de la Institutul Teologic abia în toamna anului 1965, dar numai pentru cursurile de doctorat. A funcționat până în 1973, când a fost pensionat pentru „limită de vârstă"; după această dată, a rămas însă la institut ca „profesor consultant" pentru doctoranzi. A îndrumat teza de doctorat a mitropolitului Antonie al Ardealului (1972)[16], ca și al actualului patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Daniel Ciobotea (1980).

Prima prezentare a teologiei lui Stăniloae în afara României

În perioada de relativă destindere de după 1964, numele părintelui profesor Dumitru Stăniloae începe să fie din ce în ce mai mult cunoscut și prețuit în lumea teologilor apuseni. Dacă inițial acesta n-a obținut acordul autorităților comuniste pentru a susține conferințe în centre universitare din Occident, după anul 1968 situație se schimbă. Acum răspunde la invitațiile primite de la universitățile din Freiburg și

[16] În ziua de 16 decembrie 1972 Plămădeală a obținut titlul de Doctor în Teologie la Institutul Teologic din Bucureşti, cu teza "Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție şi în Teologia contemporană". Comisia compusă din părintele Dumitru Stăniloae (în calitate de coordonator ştiințific şi referent principal al lucrării), Nicolae Chițescu (în calitate de referent secundar), Isidor Todoran şi Ioan Zăgrean (de la Sibiu), Petru Rezuş şi Constantin Pavel a fost prezidată de către episcopul Antim Angelescu al Buzăului. După susținerea lucrării PS Antonie a primit titlul de Doctor în Teologie însoțit de calificativul "excepțional". În referatul făcut tezei, părintele Stăniloae scria: "P.S. Episcop Antonie Plămădeală dă acum Bisericii noastre o amplă, sistematică şi temeinică înfățișare şi fundamentare a acestei dimensiuni esențiale a Bisericii puse puternic în relief în secolul nostru. După câte ştim, ea este chiar prima fundamentare insistentă şi oarecum completă a acestei trăsături caracteristice şi dinamice a Bisericii, aducând în favoarea ei temeiurile principale din Biblie, din Tradiția Bisericii din diferite timpuri şi aproape tot ce s-a gândit mai interesant şi mai concludent în sprijinul ei în teologia contemporană, preocupată în mod precumpănitor de tema slujirii creştine".

Heidelberg, iar în 1969 este delegat să conferențieze la Oxford. Va urma de acum înainte o serie de alte conferințe la Köln, Tübingen, Bonn, Paris, Berna, Strasbourg, Geneva, Oxford, Belgrad, Atena, Tesalonic, Bossey, Ierusalim, New York, Boston, Detroit, Washington, Chicago etc.

Foarte puțină lume știe însă că primul care a oferit o prezentare a liniilor directoare ale operei părintelui Stăniloae în Apus a fost chiar doctorandul său de atunci, Antonie Plămădeală[17]. După aceea, vor urma o serie de alte studii, publicate în limbile franceză și engleză, aparținând și altor ucenici de-ai marelui teolog român, fie unor personalități cu care acesta a legat prietenii pe când a conferențiat în Occident[18].

În studiul său, Antonie Plămădeală va sublinia câteva dintre liniile directoare ale operei profesorului său de la București: Sfânta Treime ca „structura supremei iubiri", căci între Persoanele veșnice există un mod maxim de deschidere personală, din și în iubire, dar fără anularea atributelor personale; semnificația spirituală a lumii, care a fost creată de Dumnezeu ca un cadru propice pentru ca omul să-și împlinească scopul pentru care a fost creat, tinderea de la „chip" spre „asemănarea" cu Dumnezeu; lumea ca dar al lui Dumnezeu și Biserica ca „laborator al Învierii", între lume și Biserică neexistând antagonism ci complementaritate; dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu, căci aceasta survine în baza experienței mântuitoare (de aceea sfinții sunt teologii prin excelență, căci ei sunt adevăratele modele pentru viața și cunoașterea creștină); în fine, legătura indisolubilă între Dogmatică – Liturgică – Spiritualitate în gândirea teologului român.

[17] Antonie Plămădeală, „Some Lines on Professor Stăniloae's Theology", în *The Altar*, London, 1970, pp. 24-29. Înainte mai fusese amintit numele lui Dumitru Stăniloae, dar numai ca traducător al Filocaliei în limba română, într-un studiu publicat în limba franceză, anonim, de arhimandritul Andrei Scrima: „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", în *Istina* nr. 3–4 (1958), pp. 317-327.

[18] Dintre acestea a se vedea: Ion Bria, „A Look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology", în *Sobornost*, 6 (1972), nr. 5, pp. 330-336; Dan Ilie Ciobotea, „La Théologie roumaine contemporaine", în *Service Orthodoxe de Presse* nr. 27 (1978), pp. 9-11; Ion Bria, „Hommage au Pere D. Stăniloae a l'occasion de son soixantequinzieme anniversaire", în *Contacts* nr. 105 (1979), pp. 64-74.

Generația Stăniloae

În anul 1993, la împlinirea vârstei de 90 de ani, Facultatea de Teologie din Sibiu a dorit să-și omagieze fostul profesor prin conferirea titlului de „Doctor honoris causa”, respectiv prin publicarea unui *Festschrift*[19]. Acesta se va dovedi însă a fi un *Denkschrift*, părintele Stăniloae decedând între timp. Totuși, volumul s-a publicat, iar una dintre cele mai provocatoare contribuții îi aparține mitropolitului de atunci al Transilvaniei, IPS Antonie Plămădeală. Într-un fel de „masă rotundă” ideatică, acesta le-a cerut unor personalități teologice și culturale din România să se pronunțe asupra unei posibile „generații Stăniloae”. Înainte de a le da însă cuvântul celorlalți, IPS Antonie își exprimă propria prețuire față de omul și teologul Stăniloae. Cu referire la moartea acestuia din urmă, se scrie: „unii pleacă definitiv – cei care nu lasă în urmă nimic celor care mai rămân – alții parcă nici n-ar pleca. Prin personalitatea lor, prin opera lor, înnoiesc mereu gândirea oamenilor, tâlcuiesc tainele lui Dumnezeu și sensurile lumii, și rămân ca un izvor care nu încetează niciodată să dăruiască apă limpede, răcoritoare”. Acesta este și cazul părintelui omagiat, căci „izvorul Stăniloae nu va seca niciodată. Va rămâne veșnic viu”. Prin tot ceea ce a făcut, părintele Dumitru Stăniloae și-a umplut viața „cu roade de adâncă cugetare și de adâncă simțire”, ajungând nu întâmplător cel mai mare teolog ortodox contemporan. Gândire originală, creatoare, îndrăzneață, capacitate de adâncire până la epuizarea tuturor posibilităților de explorare a unui gând, a unui fapt, a unei prezențe a lui Dumnezeu în lume, în cuvânt, în om, în univers – iată ce și cine a fost și rămâne pr. Stăniloae”. Elaborând o teologie a lumii, o teologie a persoanei, o teologie a armoniei și o teologiei a omeniei, „Profesorul ne-a învățat taina apropierii de Dumnezeu”. În fapt, acesta este și mesajul

[19] Este vorba de volumul citat *supra* la nota 1: Ioan I. Ică jr. (ed.), *„Persoană şi comuniune”. Prisos de cinstire Părintele Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia Ortodoxă Sibiu, 1993.

Filocaliei pe care Stăniloae a tradus-o în douăsprezece volume în limba română, iar „când se va zice Filocalie, se va zice Stăniloae”[20].

Cu trimitere directă la gruparea în care amândoi au luat parte, mitropolitul Plămădeală îl denumește pe Stăniloae un „rug aprins”, „care ardea și nu se mistuia”. În calitatea sa de istoric, apologet și dogmatist – domenii în care a excelat – Stăniloae s-a dovedit a fi un dascăl și un îndrumător în spiritualitate, ceea ce îl așază „de pe acum în rândul părinților Bisericii”. De asemenea, ca un „deschizător de drumuri”, părintele Stăniloae s-a dovedit a fi „un fel de Socrate, un maieut” care a stimulat altora gândirea, le-a lărgit orizonturile și le-a deschis niște puncte cardinale de orientare în viața spirituală[21].

În acest sens a lansat mitropolitul Antonie Plămădeală sintagma „generația Stăniloae”. Prin acest titlu s-a făcut referire nu atât la colegii de vârstă, cât la ucenicii și elevii pe care i-a avut Stăniloae. Este o idee confirmată și de alte două personalități ale culturii si spiritualității românești, academician Zoe Dumitrescu-Bușulenga și Virgil Cândea. Dacă cea dintâi vorbea despre „o lume românească marcată de personalitatea și învățătura Marelui dascăl”, cel de-al doilea vedea „generația Stăniloae” „o lungă etapă care include mai multe generații cu aceeași atitudine spirituală”, atitudine ce ar trebui numită a „Redeșteptării filocalice”.

Marea prețuire de care s-a bucurat Dumitru Stăniloae a venit însă nu doar din partea intelectualilor, ci și a părinților duhovnicești de la mănăstirile din România. Astfel, arhimandritul Ilie Cleopa de la Sihăstria vedea în Stăniloae „cel mai mare ctitor al Filocaliilor românești”, neistovit traducător din scrierile altor Părinți ai Bisericii, ceea ce-i va face pe cei din generațiile viitoare să vorbească despre Stăniloae ca despre „un om înzestrat de Prea Bunul Dumnezeu în multe chipuri în teologia universală ortodoxă”. La rândul său, arhimandritul Teofil de la

[20] †ÎPS Antonie, Mitropolitul Transilvaniei, „Generația Stăniloae”, în Ioan I. Ică jr. (ed.), *Persoană și Comuniune…*, p. XI.

[21] *Ibidem*, p. XII.

mănăstirea Sâmbăta de Sus se consideră un „contemporan beneficiar la operei părintelui Stăniloae” – mai ales al Filocaliei, căci Dogmatica i se pare grea. Acesta mai citează și o zicere a părintelui său duhovnicesc, Serafim Popescu, după care, „prin traducerea Filocaliei, părintele Stăniloae a adus cerul ortodox pe pământul românesc”. În fine, părintele Teofil și-a adus aminte și de o vorbă a părintelui Stăniloae, despre modul în care trebuie citită Filocalia: aceasta trebuie citită ca și Sfânta Scriptură, „insistând și revenind”[22]. Ca și Virgil Cândea sau Plămădeală însuși, Alexandru Duțu crede că mai potrivit decât termenul „generație” ar fi cel de „curent cultural” pe care l-a inițiat și l-a conturat părintele profesor Dumitru Stăniloae. Originalitatea acestui curent ar consta în sinteza făcută între gândirea românească și gândirea patristică. Sunt două aspecte care implică două categorii de membri ai „generației Stăniloae”: pe de o parte cei care citesc și trăiesc Filocalia, adică duhovnici, monahi și laici creștini, iar pe de altă parte filozofi, sociologi, oameni de cultură și litere ce se apleacă asupra temei „specificului românesc”.

Chiar fără să-i fi fost student, părintele profesor Constantin Galeriu se include pe sine în generația Stăniloae. El evocă cursul ținut la București de Nichifor Crainic, care-l evoca adesea pe părintele Stăniloae cu sintagma „puternicul gânditor de la Sibiu”. În aceeași generație se include și Sorin Dumitrescu. Acesta încearcă chiar să întocmească o listă

---

[22] Referitor la acest utim aspect, mitropolitul Antonie Plămădeală sublinia: „e un îndemn de care trebuie să se țină seama. Măsura Filocaliei e Scriptura. Scriptura păstrează echilibrul și păzește decăderea de-a dreapta sau de-a stânga. Păzește de excese și de pietisme pentru sine, fiindcă ea conține criteriile sigure de orientare, revelate de Dumnezeu. De alfel, Filocalia e produsul Scripturii. Nu invers. Părintele Stăniloae a știut mai bine decât oricare altul nu numai să aducă Filocalia în spiritualitatea ortodoxă românească, ci să învețe și cum trebui folosită. Multe din cărțile lui sunt un fel de îndrumătoare cu privire la cum trebuie citită și folosită Filocalia”. Trimitere se face la cursul de ascetică și mistică, ținut în anii 1946-1947 la București, la introducerile și notele de subsol la cele XII volume ale Filocaliei, și la studiul „Din istoria isihasmului în Ortodoxia românească”, Ed Scripta, București, 1992, care, „după conținut, putea foarte bine să fie volumul XIII al Filocaliei”. Vezi *Ibidem*, p. XIV.

a celor care ar putea intra în generația Stăniloae: Mehedinți, Turcea, Vulcănescu, Pleșu, Nenițescu, pr. Galeriu, Paulescu, Voiculescu, Eliade (cel din tinerețe), Steinhardt, Rădulescu-Motru, Țuțea etc. Interesant este că în această listă intră oameni care au fost mai în vârstă, au fost de o seamă sau au fost mai tineri față de Stăniloae. Pentru a înțelege acest lucru mai bine trebuie să luăm în considerație alte două mărturii venite din partea unor foști colegi de generație de la Sibiu: pr. prof. Teodor Bodogae și pr. prof. Ioan Beju. Primul spune că în ceea ce privește cugetarea teologică, prof. Dumitru Stăniloae a realizat „o operă de înnoire spirituală excepțională”, iar cel de-al doilea crede că părintele Stăniloae a creat o „școală”, opera lui Stăniloae – care „strălucește prin conținut și prin monumentalitate” – adresându-se deopotrivă teologilor și poporului. Cu aceste cuvinte se înțelege influența excepțională exercitată de Stăniloae în teologia și cultura românească. În acest sens, părintele Galeriu este de opinie că „în viitor se va periodiza în acest fel: teologia până la părintele Stăniloae și după părintele Stăniloae”. Încheiem mărturiile consemnate de mitropolitul Antonie Plămădeală prin cuvintele rostite de Zoe Dumitrescu-Bușulenga pentru a caracteriza personalitatea părintelui Dumitru Stăniloae: „acesta este stâlpul de foc al Ortodoxiei românești”, „o lumină a credinței noastre”. Sunt amintite și prieteniile strânse ale lui Stăniloae cu Olivier Clément, Wilhelm Nyssen, mare istoric de artă creștină din Germania, și Donald Allchin, teolog de la Oxford[23]. Poate că cea mai prețioasă mărturie a valorii lui Stăniloae vine din partea lui Martin Heidegger, care vedea în teologul român „al doilea gânditor creștin al secolului nostru”[24].

[23] Vezi *O prietenie între Părintele Dumitru Stăniloae și Părintele Donald Allchin*, trad. Dorin-Demostene Iancu, Ed. Basilica, București, 2014.

[24] *Ibidem*, p. XVIII. Cu o notă de ironie, mitropolitul Antonie precizează că „probabil Heidegger n-a putut renunța pentru sine la locul întâi!”.

Încheiere

Mitropolitul Antonie Plămădeală a mai scris și cu alte ocazii despre opera Păr. Dumitru Stăniloae – în special recenzii, la cărțile proaspăt publicate de acesta[25] – și și-a afirmat în repetate rânduri calitatea de ucenic al părintelui (drept urmare, răspunzând la întrebarea nepusă niciodată cu glas tare: a făcut parte mitr. Plămădeală din „generația Stăniloae"?)[26]. Interesant este că exegeții de mai târziu ai gândirii lui Stăniloae, din țară sau din străinătate, au aprofundat în lucrări sau teze de doctorat tocmai acele teme pe care ÎPS Antonie le-a considerat, în studiul publicat la începutul deceniului al șaptelea din secolul XX, ca fiind definitorii pentru aceasta. Amintim aici teme ca: Sfânta Treime și cunoașterea apofatică[27], Biserica – „laboratorul Învierii"[28], caracterul iconic al creației[29], raportul dintre persoană și

[25] †Antonie Plămădeală, *Gânduri de frumuseți albe* vol. 1-4, Sibiu, 2004, pp. 9, 13, 14, 16 ș.a.; Idem, *Calendar de inimă românească*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1988, pp. 342-343; Idem, *Alte file de calendar din inimă românească*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1988, pp. 14-16, 311-313; Idem, recenzii la „Din istoria isihasmului în ortodoxia română", respectiv „Reflexii despre spiritualitatea poporului român", în *Telegraful Român* 141 (1993), nr. 25-26, p. 4; Idem, recenzie la „Ascetica și Mistica Ortodoxă" 2 vol., în *Telegraful Român* 140 (1993), nr. 1-4, p. 8.

[26] †Antonie Plămădeală, „Cu smerenie și iubire despre Părintele Dumitru Stăniloae", în *Telegraful Român* 151 (2003), nr. 41-44, pp. 1, 4; Idem, „Părintele Stăniloae – Dascălul care ne-a învățat taina apropierii lui Dumnezeu de noi și a noastră de Dumnezeu", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Universitatea din București, nr. 4 (2004), pp. 67-69; Idem, „Părintele Stăniloae. Mărturie de ucenic", în *Revista Teologică* 3 (1993), nr. 4, pp. 167-168.

[27] Ştefan Buchiu, *Cunoaşterea apofatică în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Libra, Bucureşti 2002; Daniel Munteanu, *Der trostende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Staniloae*, (publicată sub același titlu: Neukirchener Verlag, Neukrichen-Vluyn, 2003).

[28] Ronald Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, Pontificium Institutum Orientale, Rome, 1988; Ștefan Lupu, *La sinodalità e/o conciliarità, espressione dell'unità e della cattolicità della Chiesa in Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Prof. Angel Anton, Facultatea de Teologie a Universității Pontificale Gregoriană, 1999 (publicată cu același titlu în limba italiană: PUG, Roma, 1999, apoi și în limba română: Ed. Sapientia, Iași, 2009); Dănuț Mănăstireanu, *A Perichoretic Model of the Church. The Trinitarian Ecclesiology of Dumitru Staniloae*, Brunel University, London School of Theology, iulie 2004, acordarea titlului în 2005, prof. îndrumător Graham McFarlane, examinatori: Prof. Dr. Tony Lane, Prof. Dr. Andrew Walker (publicată cu același titlu: Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, 2012); Lucian Traian Boloș, *Die Ecclesiologien von Dumitru Stăniloae und Wolfhart Pannenberg. Ein ökumenisch-theologischer Vergleich*, Universität Regensburg, Institut für

comuniune[30], îndumnezeirea[31], dimensiunea filocalică a teologiei[32], relația indisolubilă dintre dogmatică – liturgică – spiritualitate[33] etc.

Evangelische Theologie, mit Prof. Dr. Hans Schwarz (publicată cu același titlu la Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2010); Sorin Șelaru, *Biserica, laboratorul Învierii. Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Basilica, București, 2014.

[29] Ion Bria, *Spațiul nemurii sau eternizarea umanului în Dumnezeu, în viziunea teologică şi spirituală a Părintelui Stăniloae*, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1994; Charles Miller, *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 2000; Florin Caragiu, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Sophia, București, 2008; Ciprian Florin Apetrei, *Teologia creației în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne*, teză de doctorat susținută în cadrul Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj Napoca, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Ioan Ică, ClujNapoca, 2011, disponibilă parțial online la adresa electronică http://doctorat.ubbcluj.ro/sustinerea_publica/rezumate/2011/teologie/apetrei_ciprian_florin_ro.pdf; Vasilică Mugurel Păvălucă, *Lucrarea lui Dumnezeu în creație după Părintele Stăniloae și Jürgen Moltman*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017.

[30] Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001; Vasile Cristescu, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfahrt Pannenberg und Dumitru Staniloae*, Rupert-Karls-Universität Heidelberg, mit Prof. Dr. Michael Welker, Prof. Dr. Christoph Schwöbel, 2002 (publicată cu același titlu: Peter Lang, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 2003; publicată în limba română: *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, Ed. Trinitas, Iași, 2006); Jürgen Henkel, *Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Staniloae*, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Prof. Dr. Karl Christian Felmy, 2001 (publicată cu același titlu: coll. Forum Orthodoxe Theologie, Bd. 2, Lit Verlag, Münster / Hamburg / London, 2003; publicată în limba română: Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae, Ed. Deisis, Sibiu, 2003); Eugen Silviu Rogobete, *Subject and Supreme Personal Reality in the Theological Thought of Fr. Dumitru Staniloae. An Ontology of Love*, with Prof. Dr. Colin Gunton, Prof. Dr. Graham McFarlane, King's College, University of London, 1998 (publicată în limba română: *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Polirom, Iași, 2001).

[31] Emil Bartoș, *Deification in Eastern Orthodox Theology. An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Staniloae*, with Prof. Dr. Kallistos Ware and Prof. Dr. Oliver Davies, Regent's Park College, Oxford, 1997 (publicată cu același titlu: Paternoster Biblical and Theological Monographs, Paternoster Press, Carlisle, 1999; publicată și în limba română: *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 1999). Michael Weber, *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Stăniloae. Eine theologische Untersuchung unter der Berücksichtigung des soziokulturelen Hintergrundes* (publicată cu același titlu: coll. Forum Orthodoxe Theologie, Bd. 12, Lit Verlag, Münster / Hamburg / London, 2012). Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Dacia, Cluj -Napoca, 2001; Joachim Giosanu, *La Deification de l'homme d'apres la pensée du Pere Dumitru Stăniloae*, Ed. Trinitas, Iassy, 2003.

În concluzie, subscriem la aprecierea făcută de ÎPS Antonie Plămădeală, fostul mitropolit al Transilvaniei, că Părintele Dumitru Stăniloae a fost „un geniu teologic”[34] al Ortodoxiei din sec. XX, apreciind în același timp și modul în care unul dintre foști studenți și doctoranzi a crezut de cuviință să-l facă cunoscut, în România și în afară, în timpul vieții și să-i prețuiască memoria după moarte…

---

[32] Maciej Bielavski, *The Philocalical Vision of the World in the Theology of Dumitru Staniloae*, mart. 1997, Universitatea Pontificală Angelicum, Roma (publicată cu același titlu: Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz, 1997; publicată în limba română: *Părintele Dumitru Stăniloae. O viziune filocalică despre lume*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Costion Nicolescu, *Părintele nostru Dumitru Stăniloae sau Viața ca Teologie*, Ed. Meteor Press, București, 2015.

[33] Ștefan Lucian Toma, *Receptarea gândirii teologice a pr. Dumitru Stăniloae în teologia contemporană*, μὲ Καθ. Δρ. Δημήτριος Τσελενγίδης, 17 sept. 2006, Θεολογικὴ Σχολή, Θεσσαλονίκη (publicată în limba greacă:*Ἡ πατερικὴ παράδοσις εἰς τὸ ἔργον τοῦ π. Δημητρίου Στανιλόαε καὶ ὁ σύγχρονος κόσμος*, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 2007 și în limba română: *Tradiție și actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Ed. Agnos, Sibiu, 2008).

[34] †Antonie Plămădeală, „Părintele Stăniloae, un geniu teologic”, în *Almanah Bisericesc*, Sfânta Arhiepiscopie a Bucureștiului, 1995, pp. 218-219.

ISBN: 978-606-37-0370-6